N° 6 1958 Juin

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Esquisse d'une histoire du Sacrement de Pénitence

Le Concile de Trente a donné, à l'occasion des objections protestantes, un très bel exposé de la doctrine catholique du sacrement de Pénitence. L'ordre des chapitres suppose une pratique qui est encore à nôtre [1]. Mais chacun sait que l'institution pénitentielle a toute une histoire, qui est encore l'objet de discussions assez vives. Le protestantisme libéral a prétendu démontrer que l'Eglise catholique s'était progressivement arrogé un droit d'absolution radicalement étranger à l'Evangile [2]. Réagissant contre cette thèse, le modernisme a essayé de montrer que le sacrement de Pénitence était né d'une nécessité historique, le Baptême s'étant pour ainsi dire dédoublé [3]. De leur côté, les historiens catholiques ont souvent minimisé les faits qu'on leur opposait et cherché en marge de la pénitence publique une pénitence privée analogue à celle que nous connaissons. Mais peu à peu le débat s'est circonscrit. Malgré leurs oppositions, les travaux de Funk, Boudinhon, Vacandard, Batiffol, du P. d'Alès, de Mgr Amann et, plus près de nous, de Poschmann et Galtier, convergent vers une vue d'ensemble qu'il est peut-être possible de dégager [4]. C'est une synthèse de

1. Denzinger (*Dz.*), *Enchir.*, n. 893-906, 911-25. Voir la traduction dans Héfelé-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. X, p. 312-372, reproduite dans J. Rondet, *Notes sur la théologie du péché*, 1958, p. 125-143. Commentaire de ces textes dans Michel, *Pénitence*, dans le *D.T.C.*, t. XII, col. 1069-1113 et dans une remarquable série d'articles du P. F. Cavallera, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (Toulouse), 1923, p. 277-297; 1924, p. 56-63, 127-143; 1932, p. 73-95, 114-140, 224-238; 1933, p. 62-88, 120-135; 1934, p. 125-137; 1935, p. 13-24.

2. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 409-410, 439-441. — Voir le texte traduit dans d'Alès, *L'édit de Calliste*, 1913, p. 8.

3. A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, 1903, p. 238-241; *Autour d'un petit livre*, 1904, p. 245-250. — Turmel s'est longuement occupé de la question, mais d'une façon bien plus radicale. Après avoir donné un petit livre des plus douloureux (Y. Normand, *La confession*, éd. Rieder, 1926), il a résumé ses travaux antérieurs au tome VI de son *Histoire des dogmes*.

4. On relira encore avec un grand profit deux articles de Mgr Boudinhon,

ce genre que nous voudrions présenter dans cet article, remettant à plus tard, si Dieu nous en donne la possibilité, un exposé plus détaillé. Nous arrêterons l'histoire du développement au XIII[e] siècle, encore que bien des questions se soient posées ensuite, qui ne sont pas sans importance.

I. — LE PECHE ET LA PENITENCE

L'idée de la Pénitence est liée à l'idée de péché. Nous avons esquissé ailleurs l'histoire de la notion de péché et de la théologie du péché [5]. Il suffira de rappeler que chez tous les peuples le sentiment du péché s'accompagne d'un désir de réconciliation avec la divinité offensée. Le péché a aussi un caractère social. La société châtie le coupable, le chasse parfois de son sein, ou même le punit de mort. Plus une société s'élève en spiritualité, plus aussi grandit dans les âmes le sentiment de l'offense faite à Dieu; mais le coupable cherche aussi toujours à reprendre sa place dans son milieu humain naturel. Comme l'a montré Bergson [6], il y a même chez ceux dont la faute reste secrète un besoin de la révéler, tant l'homme pécheur a conscience que cette faute l'exclut de droit de la société des hommes. A rester au milieu d'eux, à passer pour ce qu'on n'est pas, il y a une hypocrisie que l'homme, à la longue, trouve intolérable.

Cependant toutes les âmes n'arrivent pas au même degré de spiritualisation. Le péché risque parfois de n'apparaître que comme une simple souillure physique, ou tout au moins une simple souillure légale, dont on se débarrassera par des purifications rituelles ou des « absolutions » juridiques. En outre, au mouvement de montée, par lequel les individus ou les sociétés se spiritualisent, correspond aussi un mouvement de descente, une retombée vers les attitudes un instant dépassées. On peut relever ce double mouvement dans l'histoire de la religion d'Israël, en particulier, à partir du Prophétisme [7]. Les Pro-

---

réplique au gros ouvrage de l'anglican H. C. Lea : *Sur l'histoire du sacrement de Pénitence,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse,* 1897, p. 289-344, 496-524. Pour la commodité du lecteur, je renverrai souvent aux articles du *D.T.C.,* ainsi qu'à l'*Enchiridion Patristicum* de Rouet de Journel (*R.J.*). Récemment, M. P. Anciaux, auteur d'un travail important sur le sacrement de Pénitence au moyen âge, a donné une synthèse historique très remarquable en tête de son ouvrage sur *Le sacrement de Pénitence,* Louvain, 1957.

5. H. Rondet, *Notes sur la Théologie du Péché,* Paris, Lethielleux, 1958. Voir aussi notre article *Aux origines de la théologie du péché,* dans *N.R.Th.,* 1957, p. 16-32.

6. H. Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion,* 1930, p. 10-12. Voir aussi, chez Dostoïevski, l'état d'âme de Raskolnikov *(Crime et Châtiment).* Notations semblables, mais beaucoup plus subtiles et dans une intention très différente, dans A. Camus, *La Chute,* 1956.

7. E. Amann, *Pénitence,* D.T.C., t. XII, col. 724-726. — E. Vacandard, *Confession,* D.T.C., t. III, col. 828-831. — J. Guillet, *Thèmes bibliques,* 1951, p. 116-129.

phètes cherchent à dégager les âmes de la contrainte légaliste; les Scribes et les prêtres recommencent à les matérialiser, ramenant l'attention vers des observances légales. L'une et l'autre tendance sont d'ailleurs également nécessaires et également dangereuses : l'âme religieuse doit avoir un corps, la contrition doit s'exprimer dans des attitudes extérieures, confessions, satisfactions, sacrifices; mais l'équilibre entre les deux aspects de la pénitence est difficile à atteindre. Le Talmud, par ex., aura tendance à matérialiser l'expiation [8]. Tout autre est la manière dont les Prophètes ou les Psalmistes avaient parlé de la Pénitence.

Aux approches de l'ère chrétienne, le sentiment de l'universalité du péché s'est accru dans les âmes, le juif pieux cherche à apaiser la colère divine, et multiplie les pénitences sans trop espérer qu'elles lui assureront le salut [9]. Le message de Jean-Baptiste tombe dans une terre préparée. Le Christ achève l'œuvre des Prophètes. Il insiste lui aussi sur la nécessité de faire pénitence, mais il enseigne la possibilité du pardon [10]. Il remet les péchés, il dit à Pierre et aux Apôtres qu'il faut pardonner non pas sept fois, mais septante fois sept fois (*Mt.*, XVIII, 21); dans ses paraboles, il révèle l'infinie miséricorde du Père des cieux; il s'attache à montrer que nul péché n'est irrémissible, même s'il parle en termes énigmatiques du péché contre le Saint-Esprit (*Mt.*, XII, 31).

Mais surtout le Christ confère à ses Apôtres un pouvoir de remettre les péchés qui est quelque chose d'extraordinaire (*Mt.*, XVI, 13; XVIII, 12-18; *Jean*, XX, 19). Tout ce qu'ils lieront sur la terre sera lié dans le ciel, tout ce qu'ils délieront sera délié. Entre l'Eglise de la terre, institution sociale qui se développera avec ses lois propres, et l'Eglise du ciel, il y aura correspondance absolue.

II. — BAPTEME ET PENITENCE

Ce pouvoir de lier et de délier s'exerce d'abord à l'égard des Juifs et des Gentils qui demandent, pour être sauvés, à entrer dans l'Eglise. Si le repentir est sincère, le baptême effacera les péchés, quels qu'en soient le nombre et la gravité. Dès l'origine, il apparaît bien que nul péché commis avant le baptême ne peut être un obstacle à cette purification. En droit, ceux qui ont été ainsi arrachés à Satan ne devraient plus pécher. En fait, quelques-uns retombent dans les fautes commises avant le baptême. Que fera alors l'Eglise? Conformément au précepte du Seigneur (*Mt.*, XVI, 13), elle reprendra les coupables, elle les invitera à se repentir, les mettra même en quarantaine

8. E. Vacandard, *Confession, D.T.C.*, t. III, col. 830-831.
9. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 38-39.
10. J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, 1951, p. 72-79.

(*Didachè*, XV, 3). Se reconnaissant solidaire de ses membres malades, la communauté chrétienne multipliera dans ses prières liturgiques les « confessions » (*Did.*, XIV, 1-2; IV, 14; cfr *I Jean*, I, 9; *Jac.*, V, 15). Si la faute est par trop scandaleuse, on excommuniera le coupable, on le livrera de nouveau à Satan (*I Cor.*, V, 5; *I Tim.*, I, 18) et l'on recommandera aux chrétiens d'éviter la rencontre des membres ainsi retranchés (*I Cor.*, V, 11; *II Jean*, 10). Il faut en effet que le sacrifice offert par l'Eglise soit pur; si l'on n'y prend garde, toutes sortes de maux peuvent surgir (*I Cor.*, XI, 30; V, 7).

Mais entre les fautes qui méritent cette excommunication et les fautes légères dont l'Eglise obtient la rémission comme par connaturalité, il y a place pour des fautes intermédiaires qui, sans exclure de l'Eglise, peuvent éloigner de la communion. C'est surtout à l'égard de celles-ci que va s'exercer le pouvoir de lier et de délier que le Christ a laissé à son Eglise. Vers la fin du II^e^ siècle, on voit fonctionner un embryon d'institution pénitentielle qui sera le commencement de la discipline des âges postérieurs. Saint Irénée nous parle de la versatilité d'un Cerdon qui, revenu à l'Eglise, faisait pénitence et retombait dans son hérésie (*Adv. Haer.*, III, 4, 3); il nous montre des femmes qui, après avoir été séduites, font pénitence toute leur vie pour les péchés commis après le baptême (*A.H.*, I, 13, 5-7; *R.J.*, 193). L'attitude de Tertullien et celle d'Hippolyte à l'égard de la grande Eglise (cfr *infra*) supposent l'existence d'une pratique pénitentielle dès les toutes premières années du III^e^ siècle. Pareille institution n'a pu naître d'un seul coup, par voie de génération spontanée, et il est raisonnable d'en conclure que l'existence de la Pénitence remonte au-delà. Cependant, il est difficile d'en retracer les origines. On en trouve la trace dans les textes classiques du Pasteur d'Hermas, dans quelques brèves indications de saint Polycarpe, d'Ignace d'Antioche ou de la *Didachè* [11]. On n'a pas assez souligné que celle-ci suppose la mise en quarantaine de certains pécheurs (XV, 3). Lorsque saint Paul livre à Satan Hyménée et Alexandre (*I Tim.*, I, 18-20), il fait usage du pouvoir de lier. Il lie aussi l'incestueux de Corinthe (*I Cor.*, V, 1-13). L'a-t-il délié? c'est moins sûr [12], et il n'est pas évident que, dans sa recommandation à Timothée : *manum nemini cito imposueris* (*I Tim.*, V, 22), il parle de la pénitence [13]. Mais il n'est pas interdit de penser que la pénitence publique ait succédé à une espèce de

11. Cfr E. Amann, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 758-759. — P. Galtier, *Aux origines du Sacrement de Pénitence*, 1951, p. 123-130.

12. E. Amann, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 753-754. — En sens inverse : P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, 1932, p. 261.

13. L'interprétation de P. Galtier (*La réconciliation des pécheurs dans saint Paul*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1912, p. 448-460; repris dans l'art. *Imposition des mains, D.T.C.*, t. VII, col. 1306-1313. Cfr Id., *Aux origines du Sacrement de pénitence*, 1951, p. 97-106) est rejetée par E. Amann, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 754 et A. Michel, *Ordre, D.T.C.*, t. XI, col. 1214.

pénitence privée qui aurait été assez différente de ce qu'on est convenu d'appeler de ce nom. L'évêque, successeur des Apôtres, aurait alors agi comme au for paternel ou familial, mais en exerçant véritablement le pouvoir des clefs [14]. Les décisions du Concile de Trente, qui affirme que la confession fut en usage dès l'origine, ne sont pas en contradiction avec les faits.

Quoi qu'il en soit des toutes premières origines, l'institution pénitentielle dont on constate l'existence au début du troisième siècle est déjà bien constituée. Tertullien nous montre dans la Pénitence la seconde planche de salut après le Baptême (*De paenitentia*, 7; *R.J.*, 314), pénitence laborieuse du reste, humiliante et qui commence à effrayer les pécheurs (*ibid.*, 9; *R.J.*, 315). Peu après, saint Cyprien nous décrit les diverses phases de cette pénitence : confession, satisfaction, réconciliation finale. Le coupable est pour un temps séparé de l'assemblée des fidèles et ne sera admis à la communion que lorsque l'évêque et son clergé lui auront imposé les mains (v.g. *De lapsis*, 16; *R.J.*, 551. — *Ep.* XVIII, 10; *R.J.*, 570. — *Ep.* LV, 27-29; *R.J.*, 577-579). En Orient la *Didascalie* témoigne d'une pratique semblable [15] et déjà les canons fixent la durée et les modalités de la pénitence. Le Concile d'Elvire, en 300, nous donne le tarif à appliquer aux adultères, aux hérétiques, ou tout simplement à ceux qui manquent la messe le dimanche [16]. En Orient, prenant la suite d'une discipline qui commençait déjà au temps de saint Grégoire le Thaumaturge (*Ep. can.*, *P.G.*, X, 1020), les conciles d'Ancyre et de Néo-Césarée entrent encore dans plus de précisions et déjà est élaborée une distinction des pénitents en quatre classes [17]. La « Tradition » d'Hippolyte nous dit que l'évêque reçoit à son ordination le pouvoir de remettre les péchés [18].

La réconciliation avec Dieu ne s'opère, en effet, qu'au moyen d'une réconciliation avec l'Eglise; celle-ci est le corps du Christ. Pour être en paix avec Dieu, il faut posséder le Saint-Esprit; or comment avoir le Saint-Esprit, si l'on n'est pas membre de l'Eglise et membre vivant? Cette théologie de l'Eglise pose déjà bien des problèmes. Que vaut le baptême conféré par les hérétiques? Ne faut-il pas le réitérer ou plutôt le donner à qui ne l'a pas reçu? Saint Cyprien est ici en désaccord avec le Pape Etienne [19]. Celui-ci lui donne tort et l'invite à « ne pas innover » mais à imposer simplement les mains à ceux qui revien-

---

14. Cfr P. Galtier, *Aux origines du Sacrement de Pénitence*, 1951, p. 92-94, et ses remarques sur le sens de l'expression « pénitence privée », dans *l'Eglise et la rémission des péchés*, 1932, p. 250-252.
15. E. Amann, *Pénitence*, *D.T.C.*, t. XII, col. 771-772. — P. Galtier, *Aux origines du S. de P.*, 1951, p. 157-182.
16. Héfelé-Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. 221.
17. Héfelé-Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. 298-326; 327-334.
18. *D.T.C.*, t. XII, col. 765.
19. J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, I, p. 378-389.

nent ainsi de l'hérésie (*Dz.*, n. 46). Mais, rétorque saint Cyprien, pourquoi faut-il réitérer l'imposition des mains? les hérétiques l'ont également reçue (comme complément du baptême, i.e. comme geste de confirmation); n'y a-t-il pas illogisme [20]? Plus tard, lors de ses discussions avec les Donatistes, Augustin verra ceux-ci encore l'accuser d'illogisme. Vous imposez une pénitence, diront-ils, à ceux qui, baptisés chez vous et devenus hérétiques, demandent à rentrer dans votre Eglise; pourquoi simplement imposer les mains sans pénitence, à ceux qui, baptisés chez nous, demandent votre communion [21]? Ces réactions des milieux hérétiques nous prouvent que l'Eglise, sur plus d'un point, était plus sûre de sa pratique liturgique et sacramentaire que des théories par lesquelles on pouvait chercher à la justifier. Mais elle dut cependant s'expliciter progressivement. Les événements l'ayant amenée à montrer, à l'exemple de son maître, une miséricorde grandissante à l'égard des pécheurs, elle vit se dresser contre elle, au nom de la Tradition, des hérétiques nouveaux.

III. — L'EXTENSION DU POUVOIR DES CLEFS

Jésus avait dit à Pierre : « *il faut pardonner septante fois sept fois* » (*Matth.*, XVIII, 21). Cette attitude miséricordieuse n'est pas naturelle à l'homme, et des chrétiens rigoristes seront toujours tentés d'accuser de faiblesse ceux qui l'adoptent. Leur intransigeance et leur rigorisme s'expliquent d'ailleurs par le laxisme de certains autres. Il en fut ainsi dès l'origine. Tandis que certains gnostiques prêchent une morale relâchée, on voit naître au milieu du II[e] siècle un mouvement encratique qui voudrait exclure de l'Eglise non seulement les chrétiens infidèles à leur baptême, mais tous ceux qui n'observent pas la continence. Selon eux, il n'y a pas de possibilité de faire pénitence pour les fautes commises après le baptême. Dieu a pardonné une fois, n'est-ce pas assez de miséricorde?

Hermas représente la réaction spontanée d'un moraliste de bon sens qui, sans laisser de prêcher l'idéal, connaît la faiblesse humaine [22]. Il n'exige pas de tous l'héroïsme, et enseigne que pour les fautes commises après le baptême, il y a encore un remède : on peut faire

20. *Epist. LXIX*, 10-11; *LXX*, 2-3; *LXXIV*, 5. Cfr P. Galtier, *Absolution ou confirmation?*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1914, p. 205, 345.

21. S. Augustin, *Epist. 185*, 43; *P.L.*, 33, 811. — P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, 1932, p. 234. Sur cette question délicate voir le travail de Fr. de Saint Palais d'Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l'Eglise latine*, 1943.

22. J. Tixeront, *Le Pasteur d'Hermas*, dans *Mélanges de Patrologie et d'Histoire des dogmes*, 1921, p. 20-43. — A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, 1913, p. 52-113. — E. Amann, *Pénitence*, *D.T.C.*, t. XII, col. 759-763. Texte et traduction du *Pasteur* dans la collection Hemmer et Lejay (Lelong), traduction reproduite intégralement, mais sans introduction ni notes, dans A. Hamman, *Naissance des Lettres chrétiennes*, 1957, p. 125-240.

encore une fois pénitence, mais une fois seulement. Il justifie cette doctrine qui est celle de l'Eglise romaine, par des allégories multiples dont le sens n'est pas douteux (*Mand.*, IV, 3; *Vis.*, III, 3-6; *Sim.*, VIII, 6-11; *R.J.*, 87, 83, 90).

Mais n'y a-t-il pas certains péchés si graves que l'Eglise doive renoncer à les absoudre, se contentant de renvoyer le coupable au jugement de Dieu? A-t-elle même le pouvoir d'absoudre ceux qu'elle a proprement excommuniés? Certains textes de l'Ecriture ne semblent-ils pas le nier (*Mt.*, XII, 31-38. — *Hebr.*, VI, 4-7; X, 26-31. — *I Joan.*, V, 16) [23]?

Vers la fin du IIe siècle le Montanisme représente un courant extrêmement rigoriste auquel Tertullien apporte bientôt l'appui de son génie fougueux. Dans un texte fameux, il s'en prend à un « édit péremptoire » qui ose accorder le pardon aux adultères (*De pud.*, 1; *R.J.*, 383). Faudra-t-il donc aussi, déclare-t-il, accorder ce pardon aux homicides et aux idolâtres (*Ibid.*, 5; *R.J.*, 385)? De son côté, Hippolyte reproche au pape Calliste son indulgence excessive à l'égard des pécheurs, et d'oser enseigner que l'Eglise est comme une arche de Noé qui renferme des purs et des impurs. Il assure même que c'est sous Calliste qu'on osa pour la première fois accorder un second baptême (i.e. absoudre les « pénitents »? [24]). Enfin, Origène proteste contre la facilité avec laquelle certains prêtres (évêques?) absolvent toute espèce de pécheurs, oubliant que s'ils ont le pouvoir de délier, ils ont aussi celui de lier (*De orat.*, 28). Les historiens interprètent diversement ces textes, et il faut se garder d'édifier trop vite une construction historique sur cette question des péchés irrémissibles [25]. Une fois d'ailleurs admis que l'Eglise a reçu du Christ le pouvoir de remettre tous les péchés, il est loisible de penser que,

---

23. Pour l'interprétation de ces textes, cfr E. Amann, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 754-756. — J. Bonsirven, *Epître aux Hébreux* (Verbum salutis), 1943, p. 76-97. — P. Galtier, *Le chrétien impeccable*, dans *Mélanges de science religieuse*, 1947, p. 137-154. — J. Bonsirven, *Les épîtres de Saint Jean* (Verbum Salutis), 1936, p. 268.

24. *Philosophoumena*, IX, 12 (trad. Siouville, 1928, p. 193-194, ou d'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 217-218).

25. C'est ici l'un des gonds autour duquel tourne l'histoire des origines de la Pénitence. Harnack a bâti toute une construction historique à partir de l'idée que l'Eglise s'est arrogé un pouvoir qu'elle n'avait pas reçu du Christ (texte dans d'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 8). Chez les catholiques, Morin représente la tendance conservatrice, Petau au contraire la hardiesse de l'historien des dogmes (cfr P. Galtier, *Petau, D.T.C.*, t. XII, col. 1324-1327). Au début du siècle, Batiffol et Vacandard ont oscillé, le P. d'Alès s'est rangé résolument du côté de Morin, mais force lui est d'avouer que jusqu'à la fin de l'époque patristique, on ne réitérait pas la pénitence publique, et dès lors le débat rebondit. Poschmann lui-même, si hardi sur d'autres points, est ici dans le camp de Morin (cfr Schmaus, *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. IV, 1951). Nous nous rangeons plutôt aux côtés de Petau, de Mgr Amann (*Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 779-783). La question est indépendante de l'identification du Pape Calliste avec l'*episcopus episcoporum* de Tertullien. Sur ce dernier point, cfr P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés*, 1932, p. 141-183.

pour des raisons de pédagogie, et même pour sauvegarder la cohésion interne du groupe, l'Eglise a pu se réserver d'en limiter l'usage et de n'admettre que progressivement toutes les catégories de pécheurs à la pénitence. Une étude approfondie montrerait sans doute qu'il y eut un double mouvement, l'Eglise se montrant plus sévère pour les chrétiens ordinaires au fur et à mesure qu'elle se montrait plus tendre pour les grands pécheurs.

La crise novatienne lui permet précisément de proclamer à la fois son pouvoir et sa volonté de l'exercer. Pendant la persécution de Dèce (250), de nombreux chrétiens ont faibli, soit qu'ils aient sacrifié aux idoles (*sacrificati*) soit qu'ils aient obtenu des pouvoirs publics des attestations fictives (*libellatici*) [26]. Parmi les confesseurs de la foi, plusieurs prétendant imposer aux évêques l'obligation d'accorder la communion à ces apostats, voire à toute leur famille (*Ep. XV*, 4; *R.J.*, 568 *), S. Cyprien, volontairement absent de Carthage, résiste à ces prétentions (*Ep. XVI*, 2; *R.J.*, 569), mais règle dans le sens de l'indulgence le cas des *lapsi* (*Ep. XXX*). Rome approuve sa conduite et, la tourmente passée, un concile de Carthage promulgue les décisions de l'épiscopat africain. Les *libellatici* feront pénitence, les *sacrificati*, plus coupables, ne seront réconciliés qu'à l'article de la mort [27].

Cette indulgence relative paraît intolérable à certains rigoristes. Elle sert de prétexte au schisme de Novatien et de Novat pour qui l'apostasie est une faute que l'Eglise ne saurait remettre. Novatien est excommunié [28]; mais il fonde une secte qui troublera longtemps la paix de l'Eglise [29].

A partir de la crise novatienne, l'Eglise ne fera qu'affirmer davantage son pouvoir et sa volonté de remettre tous les péchés. Cette attitude est celle de Denys d'Alexandrie, de Méthode d'Olympe [30]; elle est supposée par les textes liturgiques comme la Didascalie, la fameuse anecdote rapportée par Clément d'Alexandrie sur le voleur converti par S. Jean [31] ou tels récits apocryphes [32] montrent la réaction

26. Sur cette crise, cfr J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 369-377. — E. Amann, *Novatien et le novatianisme*, *D.T.C.*, t. XI, col. 816, 829-849. — A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 237-344; et surtout l'excellente Introduction de Bayard à son édition et traduction des *Lettres de S. Cyprien* (Exemples de billets de sacrifice dans le *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne*, 1914, p. 57, 128, 189).

27. *Epist. LV*, 17 (Bayard, p. 142; *R.J.*, 576). Toute cette lettre est à lire. Récemment Poschmann a fait remarquer que d'autres passages supposent seulement une pénitence plus longue pour les *sacrificati* (*Handbuch der DG*, de Schmaus, IV, p. 29), il faudrait donc reviser l'interprétation habituelle (Tixeront, *H.D.*, t. I, p. 373; Batiffol, *Etudes*, p. 127).

28. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 43, 2.

29. Voir la fameuse anecdote rapportée par Socrate, *Hist. eccl.*, I, 10, trad. dans Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie*, t. II, p. 138.

30. *D.T.C.*, t. XII, col. 770.

31. *Quis dives salvetur*, *P.G.*, IX, 649, ou bien Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 23, éd. Bardy, t. I, p. 127-129. De cette histoire, Batiffol (*Etudes*, p. 62-64) et d'Alès (*L'éd. de Calliste*, p. 50-51) déduisent que l'homicide ne fut pas

de la conscience chrétienne. Au IV[e] siècle, S. Pacien de Barcelone, dans ses lettres à Sempronien (*Ep. 1-3*; *R.J.*, 1243-1245), S. Ambroise dans son *De Poenitentia* (*R.J.*, 1292-1294) discutent les objections novatiennes. La formule définitive est donnée par Augustin : *in quibuscumque peccatis non perdit viscera sancta mater Ecclesia* (*Serm. 352*, 9; *R.J.*, 1533).

On accorde donc désormais la pénitence à toute espèce de pécheurs; cependant il ne s'agit pas encore de l'autoriser plusieurs fois, l'*actio poenitentiae* n'est permise qu'une seule fois. S. Ambroise nous dit : *sicut unum baptismum ita una poenitentia quae tamen publice agitur* (*De Paen.*, II, 95; *R.J.*, 1300) et S. Augustin avertit qu'on ne saurait accorder le bénéfice de la pénitence publique à ceux qui déjà en ont abusé (*Ep. 153*, 7; *R.J.*, 1435). Et pourtant les chrétiens auxquels ils s'adressent sont loin d'être fervents. Dès le III[e] siècle la persécution avait révélé la valeur des âmes, les sectes hérétiques ou schismatiques recrutaient aisément des adeptes, et surtout le paganisme ambiant contaminait les âmes. De même qu'on différait le baptême, on diffère de se soumettre à la pénitence; il sera toujours temps de se repentir lorsqu'on s'approchera de la mort. Pareille négligence alarme un S. Augustin qui, nous le verrons, cherche à rendre plus accessible le remède de la pénitence. Grâce à son influence ou à celle d'un Jean Chrysostome, la discipline pénitentielle va commencer à évoluer et, impuissante à corriger les mauvais chrétiens, elle va devenir pour les meilleurs un moyen de purification et de sanctification. Mais avant de parler de cette transformation, il nous faut regarder de plus près les institutions existantes.

IV. — L'ASPECT JUDICIAIRE ET L'ASPECT MEDICINAL DE LA PENITENCE

L'aspect extérieur de la pratique pénitentielle dans l'Eglise primitive manifeste bien que la pénitence est une espèce de tribunal. Avant d'absoudre les pécheurs, l'évêque commence par les ranger au nombre des accusés; avant de les délier, il commence par les lier [32]. Cette procédure pourrait nous déconcerter si un Augustin ne nous expliquait que les médecins aussi font des ligatures, lorsqu'ils veulent guérir un membre malade. Avant lui S. Cyprien recourait à des comparaisons du même ordre (*De lapsis*, 14, 35). La réconciliation sera l'achèvement d'un long processus comportant de multiples exercices, où le pénitent, la communauté chrétienne, l'évêque et son clergé collaborent pour obtenir la guérison d'un membre souffrant.

---

aux origines un péché irrémissible. Mgr Amann (*D.T.C.*, t. XII, col. 759) est plus prudent.

32. *D.T.C.*, t. XII, col. 770-772.

33. *D.T.C.*, t. XII, col. 801-805.

Les modalités varient selon les régions. En Cappadoce, on distribue les pénitents en quatre classes nettement tranchées, marquant ainsi leur degré d'éloignement des saints mystères; les *pleurants* (προσκλαιόντες) se tiennent à la porte de l'église, les *écoutants* (ἀκροώμενοι) assistent à la lecture des saintes écritures, à l'homélie, les *prosternés* (ὑποπίπτοντες) sont placés sous le narthex; les uns et les autres doivent sortir avec les catéchumènes lorsque commence le sacrifice proprement dit; seuls les pénitents de la dernière catégorie (συνεστόντες) peuvent assister à la Messe, mais debout et sans communier [34].

Les précisions que donne S. Basile sur la durée de la Pénitence ont de quoi faire frémir : le fornicateur devra faire pénitence pendant sept ans, avançant de degré en degré jusqu'à la réconciliation; la pénitence des homicides durera vingt ans [35]. Dans ses lettres canoniques à Amphiloque (*Ep. 188, 199, 217*), Basile se réfère à une législation antérieure, écrite ou coutumière, et les termes d'adultère, de fornicateur et d'homicide ont pour lui un sens juridique précis, encore que l'évêque soit parfois embarrassé par des usages contradictoires. La législation canonique prévoit des cas multiples. Il est d'ailleurs probable qu'on a été moins sévère à l'origine à l'égard de certains péchés. Comme nous l'avons dit, l'Eglise, qui devenait plus indulgente pour les grands pécheurs, se montrait plus sévère pour les chrétiens ordinaires.

Chose curieuse, c'est en Occident que la discipline paraît la plus souple. On ignore la distribution des pénitents en quatre classes, et c'est en vain qu'on tentera, beaucoup plus tard, de l'introduire en divers endroits [36]. Il semble que le rôle de l'Evêque soit celui d'un père et d'un médecin plus encore que celui d'un juge; nous mettrons bientôt ce point en relief. Mais l'administration de la Pénitence n'en garde pas moins son caractère juridique et social : les pécheurs sont exclus de la société des fidèles, ou tout au moins rejetés comme sur le seuil de l'Eglise [37]. La réconciliation des pénitents qui, vers la fin de l'âge patristique, se fera le Jeudi Saint, est comme une nouvelle initiation, elle est préparée avec le même soin que le Baptême conféré le Samedi Saint aux Catéchumènes. Ceux-ci sont préparés longuement pendant le carême; de même on fera pour les Pénitents une préparation progressive à la réconciliation, on arrivera même à Rome à leur faire faire une espèce de retraite fermée entre le Mercredi des Cendres et le Jeudi Saint [38]. Les institutions ne seront pas sans se modifier; mais l'esprit demeure identique. C'est toute l'Eglise qui prie

34. *D.T.C.*, t. XIV, col. 1147.
35. *D.T.C.*, t. XII, col. 790-791.
36. P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés*, 1932, p. 238, 393-394.
37. Sozomène, *Hist. eccl.*, VII, 86; *D.T.C.*, t. XII, col. 797.
38. *D.T.C.*, t. XII, col. 832.

avec les pécheurs, gémit avec eux, fait pénitence avec eux [39]. Les Pères de l'Eglise cherchent à inculquer aux fidèles le sens profond de ces cérémonies. S. Jérôme frappe les imaginations en décrivant la pénitence de Fabiola (*Ep. LXXVII*, 4-5). Théodoret raconte, non sans la dramatiser quelque peu, la pénitence que S. Ambroise imposa à l'empereur Théodore, après le massacre de Thessalonique [40].

En cette matière plus qu'en toute autre, il pouvait y avoir conflit entre la vie communautaire et la religion personnelle, le formalisme juridique et la direction individuelle. Déjà un Grégoire de Nysse se préoccupe de justifier les usages de Cappadoce [41]. Avant lui, un Origène semblait redouter une matérialisation des institutions. Il insistait sur la nécessité de la conversion du cœur, des œuvres de pénitence (*In Lev.*, hom. II, 4), soulignait aussi le bienfait de la « confession » (*In Luc.*, hom. XVII ; *In Lev.*, hom. III, 4). Cette intelligence profonde des divers aspects du péché et de la pénitence le poussait quelque peu au rigorisme. Il s'inquiétait de voir certains prêtres absoudre trop facilement les pécheurs (*De orat.*, XXVIII, 9 ; *In Jer.*, hom. XII, 5), leur rappelait que s'ils ont pouvoir de délier, ils ont aussi celui de lier pour le bien du corps tout entier (*In Jud.*, hom. II, 5 ; *In Joan.*, I, XXVIII, 7). Il voulait des confesseurs qui fussent aussi de bons médecins (*In Psalm.* XXXVIII, II, 6), sachant distinguer entre les pécheurs (*In Matt.*, XIII, 30). Ces exigences avaient leur danger. On pouvait être tenté d'en conclure que seuls les « spirituels » avaient le pouvoir d'absoudre ou tout au moins que les évêques et les prêtres indignes perdaient leur pouvoir. Mais il ne faut pas juger ici Origène comme nous jugerions Wycliffe ou Jean Huss. Il suffit d'avoir noté que l'attitude du grand Alexandrin prépara l'avènement de la pénitence privée et surtout de la confession et de la direction. Lorsque Origène affirme que le pécheur, par son péché, se sépare de Dieu, et cela qu'il ait été ou non « excommunié » officiellement ; lorsqu'inversement il affirme qu'il pourrait rentrer en grâce avant d'avoir été admis à la communion (*In Lev.*, hom. XII, 6 ; XIV, 3), il anticipe sur des problèmes que l'Eglise résoudra plus tard [42].

C'est dans le même esprit qu'il faudrait aborder la doctrine pénitentielle de S. Jean Chrysostome ou de S. Augustin. Evêques et pasteurs

---

39. Cfr déjà Tertullien, *De poenitentia*, 10 : « Le corps ne peut se réjouir du mal qui arrive à l'un de ses membres. Il faut qu'il s'afflige tout entier et qu'il travaille tout entier à le guérir... Là où il y a un ou deux fidèles, là est l'Eglise, mais l'Eglise c'est le Christ. Donc lorsque tu tends les mains vers les genoux de tes frères, c'est le Christ que tu touches, c'est le Christ que tu implores. Et quand de leur côté tes frères versent des larmes sur toi, c'est le Christ qui supplie son Père » (de Labriolle, p. 43).

40. *Hist. eccl.*, V, 17 ; *D.T.C.*, t. XII, col. 796.

41. *Ep. can.* ; *D.T.C.*, t. XII, col. 791.

42. Pour une étude plus fouillée, voir K. Rahner, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1950, p. 47-97, 252-286, 422-456, et le travail ancien, à discuter, du P. d'Alès, *L'édit de Calliste*, ch. IV.

d'âmes, l'un et l'autre, ils ont souffert d'une inadaptation des institutions aux besoins des âmes. On reprocha à l'évêque de Constantinople d'avoir, lui si chaste, montré tant d'indulgence à l'égard des fornicateurs, d'avoir surtout osé réitérer la pénitence. Mais l'évêque cherchait à assouplir une institution qui, parfois, manquait totalement son but [43]. S. Augustin se plaint de même que la distinction soit trop peu nette entre les fautes qui excluent de la communion et celles qui, vénielles, sont remises de façon connaturelle par la prière, l'aumône et en général la participation à la vie de l'Eglise. Il se plaint surtout que les pécheurs se soustraient trop souvent à l'obligation de se faire inscrire dans l'ordre des pénitents. Pour exclure quelqu'un de la communion, il faut qu'il y ait eu scandale, faute constatée juridiquement (même au for civil, — les évêques sont juges au for civil depuis Constantin) ou bien dénonciation à l'évêque ou enfin aveu spontané du coupable [44]. Mais on hésite à dénoncer autrui, on a peur des représailles, et surtout on redoute cette *actio poenitentiae* qui ne peut être donnée qu'une fois. Augustin comprend ces hésitations, lui-même a peur des conséquences sociales ou juridiques d'une manifestation des fautes secrètes [45]. Aussi le pasteur d'âmes cherche-t-il à assouplir une institution quelque peu rigide et vieillissante, à user d'*épikeia*, et à traiter plus ou moins secrètement tels ou tels pécheurs qui, sans être de grands coupables, ne sont pas des saints. On est ainsi en marche à travers une espèce de pénitence semi-publique [46], vers la pénitence privée et la pratique moderne de la confession.

Cette évolution avait commencé dès le jour où s'étaient posés des cas spéciaux. Dès le temps de S. Cyprien, on s'était demandé comment devaient être réconciliés les agonisants qui n'avaient pas achevé le temps prescrit pour la pénitence et l'on avait résolu le cas dans le sens de l'indulgence [47]. S. Basile, S. Grégoire de Nysse et surtout S. Jean Chrysostome tirèrent les conclusions de cette attitude. S. Augustin fit de même, bien que gêné par les exigences de la discipline. Avec le temps les formules rigides s'assouplirent. On en a pour té-

---

43. E. Amann, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 798-799. — P. Galtier, *S. Jean Chrysostome et la confession*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1910, p. 209-240, 313-350. — Turmel, *Hist. des dogmes*, t. VI, p. 182-222, consacre quarante pages à S. J. Chrysostome; cette étude est radicalement viciée par l'à priori mais contient de nombreuses citations.

44. *Serm. 351*, 10; *D.T.C.*, t. XII, col. 802-803.

45. *Serm. 82*, 11; *P.L.*, 38, 511. Cfr Humeau, *Les plus beaux sermons de Saint Augustin*, t. II, p. 79. Tout le sermon est à lire.

46. Cfr Fr. Loofs, *Leitfaden zur Dogmengeschichte*, p. 344. — E. Amann, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 808. On a beaucoup discuté sur le sens de cette *correptio secreta*. K. Adam y voit le commencement de la Pénitence privée; Poschmann pense au contraire que, si l'accusation se faisait au for paternel, la satisfaction ne pouvait se faire qu'avec les pénitents ordinaires. Poschmann a rassemblé les textes augustiniens sur la Pénitence dans une édition commode (*Florilegium Patristicum*, t. XXXVIII, 1934).

47. *D.T.C.*, t. XIV, col. 1148, 1154, 1158-1160.

moignage une série de décrétales émanées des papes Innocent I (*Dz.*, n. 95), Célestin I (*Dz.*, n. 111) et S. Léon (*Dz.*, n. 146-147). On est alors loin des décisions rigoristes du Concile d'Elvire, mais les concessions faites aux mourants vont être généralisées et l'attitude d'un S. Césaire d'Arles (*Serm. 179*, alias *104*; *R.J.*, 2233) prépare les âmes à accueillir la pénitence privée proprement dite.

V. — DE LA PÉNITENCE PUBLIQUE A LA CONFESSION

De S. Augustin au moyen âge l'institution pénitentielle subit apparemment de profondes transformations. Vers la fin de l'âge patristique, la pénitence était redoutable. Comme au III^e^ siècle, on ne l'accordait qu'une fois. Elle avait pour conséquences l'interdiction d'user du mariage, d'exercer le négoce ou le métier des armes, cela même après la réconciliation, et constituait une irrégularité canonique pour l'accession aux ordres sacrés [48]. Y avait-il à cette époque, à côté de la pénitence publique, une pénitence privée qui aurait été sacramentelle? Les théologiens l'affirmaient jadis couramment, mais les historiens du dogme sont de plus en plus prudents à ce sujet [49]. On revise aujourd'hui une interprétation hâtive de certains textes. Lorsque S. Léon, par exemple, interdit de publier les fautes des pénitents (*Dz.*, n. 145), il s'agit de la confession qui inaugure le processus de la pénitence publique. D'autres auteurs cherchent une voie moyenne et reprochent à leurs contradicteurs d'avoir une conception étroite de la pénitence privée. Nous n'entrerons pas dans la discussion. Il suffit de constater que l'institution pénitentielle se transforme entre la fin de l'âge patristique et le haut moyen âge, tant par une nécessité interne (nous avons dit le rôle d'un Chrysostome et d'un Augustin) que par suite des circonstances. On s'accorde à souligner le rôle que jouèrent dans cette transformation les moines irlandais lorsqu'ils arrivèrent en Gaule (590) et en Italie (613).

Coupée du continent par les invasions barbares, l'Irlande vécut à l'écart des autres Eglises d'Occident et la pénitence privée s'y introduisit spontanément, les moines ayant été amenés à prendre la direction des chrétientés [50]. Les pratiques en usage dans les monastères bénédictins, qui se rattachaient elles-mêmes aux coutumes anciennes d'Orient et d'Occident [51], furent adoptées pour les simples fidèles qui apprirent ainsi à se confesser, au sens moderne du mot. L'Irlande devança les autres Eglises. Lorsque S. Colomban débarqua en Gaule,

48. *D.T.C.*, t. XII, col. 805, 806, 833.
49. *Ibid.*, col. 837-840; cfr 783.
50. E. Amann, *Pénitence*, *D.T.C.*, t. XII, col. 852-853. A compléter ou redresser par P. Galtier, *Les origines de la Pénitence irlandaise*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1954, p. 58-98, 204-225 et par C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule à la fin du VII^e^ siècle*, 1952.
51. *D.T.C.*, t. III, col. 862-83; t. XII, col. 820-821, 826-827.

il fut tout surpris de constater la différence des usages pénitentiels [52]. Les moines de Luxeuil firent beaucoup pour répandre l'usage de la confession sans que la pénitence publique fût pour autant abrogée [53]. Ils avaient apporté dans leurs bagages de petits livrets connus sous le nom de pénitentiels, qui eurent une fortune considérable [54]. Ces livrets, espèce de manuels du confesseur, fixaient pour chaque cas particulier la satisfaction à imposer au pécheur ; ils étaient pour la pénitence privée ce que les textes canoniques étaient pour la pénitence publique. Au VIII[e] siècle on les trouve partout. De la pénitence publique on passait ainsi à la pénitence tarifée. Il y avait apparemment rupture, en réalité il y avait continuité vitale avec la discipline antérieure [55]. Mais la pénitence s'intériorisait, elle devenait plus personnelle, la confession prenait plus d'importance, on n'était plus aussi obsédé par l'idée de satisfaction. La pénitence administrée par un simple prêtre pouvait dès lors être réalisée sans difficulté, et les clercs même purent s'y soumettre sans qu'on songe à les déposer [56].

Il y avait cependant encore bien des progrès à réaliser. Les pénitentiels avaient leurs qualités, ils avaient aussi leurs défauts. Ils se multipliaient, se réclamant de noms vénérables, mais ils n'avaient pas toujours une orthodoxie très rigoureuse. C'est ainsi que les pénitentiels mis sous le nom de Théodore de Cantorbéry consacraient la légitimité du divorce dans certains cas. On leur reprochait d'autres erreurs, leur désaccord d'avec l'ancien droit. Aussi, dès le IX[e] siècle, une réaction se dessine contre ces pénitentiels. Charlemagne s'inquiète de leur réforme ; un Concile de Châlons fait la chasse à ces livrets, *quorum sunt certi errores, incerti vero auctores* [57].

Mais on ne détruit que ce qu'on remplace. Quelques évêques rédigent ou font rédiger des pénitentiels orthodoxes [58] ; les livrets officiels ne supplantent pas d'un coup les livrets prohibés, et ils n'empêchent pas la parution de nouveaux livrets non officiels. Cependant la réforme s'accomplit lentement. On cherche également à former les confesseurs à leur métier de juge et de médecin, la pratique de la confession peut alors sans danger se généraliser.

Ce n'est pas que la pénitence publique ait disparu. Au contraire, elle est encore davantage réglementée dans les livres liturgiques. La renaissance liturgique qui marque l'époque carolingienne introduit même en Gaule les usages romains, la réconciliation des pénitents se fait alors le Jeudi Saint, l'admission dans les rangs des pénitents

52. *D.T.C.*, t. III, col. 875.
53. *D.T.C.*, t. XII, col. 853-856.
54. G. Le Bras, *Pénitentiels*, *D.T.C.*, t. XII, col. 1162-1168. — E. Amann, *Pénitence*, *D.T.C.*, t. XII, col. 846-847.
55. *D.T.C.*, t. XII, col. 857-862.
56. J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 408-410.
57. *D.T.C.*, t. XII, col. 865.
58. *Ibid.*, col. 1173-1174.

ayant lieu le Mercredi des Cendres [59]. La pénitence publique continue à être acceptée par certains fidèles. A la fin du VIII[e] siècle, l'évêque Paulin d'Aquilée donne à un époux homicide le choix entre la pénitence publique et l'entrée dans un monastère [60]. Au début du IX[e] siècle, divers conciles continuent à imposer la pénitence publique, mais la pratique de la pénitence privée gagne de plus en plus. Le for interne et le for externe se distinguent de plus en plus nettement, et avec Raban Maur le principe va prévaloir : les fautes publiques sont expiées par la pénitence publique, les fautes occultes par la pénitence privée [61]. L'évêque d'Orléans Théodulfe fit beaucoup pour la propagation des usages nouveaux. Dans un capitulaire adressé à son clergé, il décrit la manière dont se fera la confession [62]. Dès cette époque, l'absolution est donnée immédiatement au pénitent bien disposé, ou du moins il n'est pas nécessaire d'attendre qu'il ait achevé la satisfaction.

Cette transformation était elle aussi dans la logique du développement. On distinguait de mieux en mieux entre la coulpe et la peine ; l'Eglise pouvait remettre la coulpe sans pour autant dispenser de la nécessité d'accomplir la peine. Il est impossible de bien comprendre ces transformations sans rappeler qu'un progrès analogue s'était produit dans la doctrine eschatologique. Au IV[e] siècle, plus d'un Père de l'Eglise, qui damnait volontiers tous les païens, inclinait à croire que, sauf apostasie, les chrétiens seraient finalement sauvés. Aussi ne voyait-on aucun inconvénient à refuser la réitération de l'absolution. Plus rude serait l'expiation en cette vie, moins redoutable serait le jugement de Dieu. S. Augustin réagit vigoureusement contre ce reste d'origénisme des pères « miséricordieux », il expliqua inlassablement aux chrétiens qu'eux aussi pouvaient se damner, mais il chercha aussi à distinguer entre péché et péché, il contribua beaucoup à l'explicitation du Dogme du Purgatoire. Son œuvre fut continuée par ses disciples, Césaire d'Arles, Grégoire le Grand, Isidore de Séville, Bède le Vénérable [63], mais le progrès de l'eschatologie était solidaire d'un approfondissement de la notion de péché et de la distinction des péchés, et cela ne pouvait être sans influence sur la question de la Pénitence [64]. Les fidèles qui se hâtaient d'avouer leurs fautes aux moines pour en recevoir l'absolution en vinrent logiquement à confesser les péchés « véniels ». Cependant la confession des péchés véniels resta pendant longtemps un luxe, du moins pour les simples fidèles [65].

59. *Ibid.*, col. 904-908.
60. J. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 543.
61. *D.T.C.*, t. I, col. 163.
62. *P.L.*, 105, 217 s. — J. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 543-545.
63. *D.T.C.*, t. XIII, col. 1224.
64. *D.T.C.*, t. III, col. 843, 887 ; t. XII, col. 802, 808, 821, 832.
65. *D.T.C.*, t. III, col. 889.

La pratique de la confession est pour nous corrélative de la communion fréquente. A l'origine, les fidèles communiaient chaque fois qu'ils assistaient au Saint Sacrifice. La présence d'un indigne souillant le sacrifice commun, l'excommunication prenait alors un sens profond et nous avons souligné ce rapport entre la discipline pénitentielle et l'Eucharistie. Mais nous avons déjà vu un Origène expliquer aux fidèles qu'on peut être de droit « excommunié » sans l'avoir été par l'autorité ecclésiastique ; nous avons dit aussi combien Augustin se lamentait de voir s'approcher du saint sacrifice des gens qui auraient dû se trouver dans les rangs des pénitents. Les objurgations des évêques, si elles eurent d'heureux effets, eurent aussi ce résultat que de trop nombreux fidèles se déshabituèrent de la communion fréquente. Les conciles s'en alarmaient [66]. Vers le même temps cependant, nous avons vu les moines se « confesser » fréquemment et, au temps de saint Colomban, se confesser chaque jour [67]. Les évêques ou les prêtres cherchaient à réformer leurs ouailles : S. Césaire d'Arles demandait à ses fidèles de communier trois fois l'an [68], Gennade de communier chaque dimanche (*De Eccl. dogm.*, 5). Mais seul le progrès de la discipline pénitentielle devait permettre le retour à la communion fréquente.

Dès le VII[e] siècle, on insistait sur l'obligation de la confession pour les pécheurs ; la confession pascale au début du carême devint une pratique régulière et bientôt obligatoire. On demandait aux fidèles de se confesser trois fois l'an, aux clercs chaque samedi. Autre était d'ailleurs l'obligation, autre la pratique des fidèles, et parfois on objectait des textes anciens désormais incompris, sur l'impossibilité de réitérer la pénitence [69]. Finalement, en 1215, le IV[e] Concile de Latran fit de la communion pascale, et, s'il en était besoin, de la confession annuelle, une obligation [70].

Mais entre-temps la confession était devenue de plus en plus secrète. Le progrès réalisé sur ce point apparaît par la comparaison d'un texte de S. Léon, sur l'interdiction de révéler les fautes des pénitents (*Dz.*, n. 45) et les prescriptions du Concile de Latran (*Dz.*, n. 438). La loi du secret s'était de plus en plus imposée [71]. Le confesseur d'ailleurs n'était plus l'évêque, mais le prêtre et moine, pour la confession pascale, le curé de la paroisse. Mais ici il faut reprendre les choses de plus haut.

---

66. P. Galtier, *op. cit.*, p. 232-233.
67. *D.T.C.*, t. III, col. 875.
68. E. Amann, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 831. — P. Lejay, *Césaire d'Arles, D.T.C.*, t. II, col. 2183. — P. Browe, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, 1938, p. 14.
69. *D.T.C.*, t. III, col. 880.
70. *Dz.*, 437 ; *D.T.C.*, t. XII, col. 949.
71. E. Vacandard, *Confession, D.T.C.*, t. III, col. 891, et l'étude d'ensemble de L. Honoré, *Le secret de la confession*, 1924.

VI. — LE MINISTRE DE LA PENITENCE

La pratique primitive suppose que l'évêque, successeur des Apôtres, est l'unique dépositaire du pouvoir des clefs. Nous ne nous attarderons pas à discuter les allégations de certains historiens protestants (Zahn, Holl, etc.) pour qui la hiérarchie aurait peu à peu accaparé un pouvoir détenu à l'origine par les charismatiques. Mais si le pouvoir de lier et de délier appartenait bien à l'évêque, celui-ci pouvait-il être suppléé dans ses fonctions? Diacres et prêtres l'aidaient à préparer au Baptême les catéchumènes et à leur conférer le sacrement de l'initiation chrétienne. On admit même assez tôt que les laïques pussent baptiser en cas de nécessité. La pénitence étant un second baptême, ne pouvait-il en être de même? Certains faits, peu nombreux, sembleraient insinuer qu'ici ou là on a hésité sur les pouvoirs respectifs des membres de la hiérarchie. C'est ainsi que S. Cyprien autorise les diacres à réconcilier à leur lit de mort certains *libellatici* (*Ep. XVIII*, 1 ; *R.J.*, 570). En Egypte, on voit à la même époque un vieillard réconcilié par le don de l'Eucharistie que lui apporte un enfant [72]. Ces faits qu'un Turmel souligne complaisamment [73] prouvent simplement que l'évêque, en cas de nécessité, pouvait déléguer un membre du clergé, voire un simple fidèle, pour transmettre sa décision de recevoir à nouveau le pécheur à la communion. L'évêque restait le ministre de la réconciliation.

Cependant, on voit fonctionner à Constantinople au IV^e^ siècle une institution nouvelle : un prêtre pénitencier est chargé de recevoir les aveux des pénitents et de diriger leurs exercices satisfactoires. Vers 391, à la suite d'un scandale, le patriarche Nectaire supprima cet office [74]. Il fut vraisemblablement rétabli par la suite, S. Jean Chrysostome, successeur de Nectaire, ayant été un grand apôtre de la « confession ». Pareil office existait-il en d'autres lieux à la même époque? Certains historiens l'ont affirmé, mais d'autres estiment qu'en Occident au moins, l'évêque demeura jusqu'au V^e^ siècle seul chargé d'accueillir les aveux des pécheurs. De toutes façons d'ailleurs, c'est lui seul qui pouvait les réconcilier [75].

Avec le temps cependant, le simple prêtre devait devenir le ministre ordinaire de la pénitence. En Orient, cette transformation fut due en grande partie à l'influence des moines qui, surtout à partir de la persécution des iconoclastes, sortirent de leurs monastères, prêchant, dirigeant, prenant soin des âmes et supplantant peu à peu dans l'administration de la pénitence un clergé qui, marié, inspirait moins de confiance. La pénitence publique, avons-nous dit, faisait place à la péni-

72. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 44.
73. V. Normand (alias Turmel), *La confession*, 1926, p. 106.
74. *D.T.C.*, t. XII, col. 796-797 : texte de Socrate.
75. *D.T.C.*, t. III, col. 842.

tence privée. On était de plus en plus convaincu de la nécessité de la confession, mais on ne voulait plus pour confesseur que de saintes gens, parfois sans trop se préoccuper de savoir s'ils étaient prêtres ou non; on en vint ainsi à penser que les moines, non les prêtres ou les évêques, étaient ici les successeurs des apôtres, détenteurs du pouvoir de lier et de délier [76]. Au XII[e] siècle, pareilles assertions provoquent la réaction des théologiens byzantins, qui d'ailleurs justifient leur doctrine par des considérations curieuses [77]. Les moines n'en continuent pas moins à confesser et, lors des Croisades, les Occidentaux s'étonneront de la pratique byzantine [78].

En Occident, avons-nous dit, l'évêque resta longtemps le ministre ordinaire de la pénitence. Ni S. Augustin ni même S. Léon ne semblent s'être fait suppléer par des prêtres pénitenciers. Le *sacerdos* dont parlent certains textes (*Dz.*, n. 145) est encore l'évêque. Mais avec la transformation de l'institution pénitentielle le simple prêtre devenait spontanément confesseur. Nous avons rappelé ci-dessus le rôle que jouèrent les moines dans cette transformation; or, en Irlande, les abbés des monastères étaient de simples prêtres. Saint Colomban, qui confessa beaucoup, n'était pas évêque, mais il était prêtre, comme le rappelle Bède le Vénérable (*H.E.*, III, 4); aussi bien, le ministre de la pénitence privée devint-il tout naturellement le simple prêtre, et les textes le désignent par le terme de *sacerdos*, jadis réservé à l'évêque [79]. A l'époque carolingienne, le prêtre est le ministre ordinaire de la pénitence, et c'est lui qui absout les pécheurs [80], mais l'évêque reste le ministre ordinaire de la pénitence publique.

Cependant, en entrant dans les mœurs, la pratique de la confession faisait naître de nouveaux problèmes. Laissons de côté les faits assez curieux de confessions faites à leurs abbesses par des moniales. Ce sont là des abus contre lesquels les papes, en particulier Innocent III, surent réagir [81]. C'est sous un autre aspect que se présente la fameuse question de la confession aux laïques. La confession apparaissant comme de plus en plus nécessaire, on en vint parfois à se confesser à des diacres [82], et même à estimer qu'il pouvait être très utile de se confesser à des laïques en cas de nécessité. Bien plus, on pensa que la confession aux laïques pouvait devenir obligatoire. C'est la thèse que soutinrent au XI[e] siècle Lanfranc de Cantorbéry et surtout le traité pseudo-augustinien « *de vera et falsa poenitentia* » [83]. Cette thèse fut discutée dans les écoles et saint Thomas l'approuva en partie

76. *D.T.C.*, t. III, col. 862-868.
77. *D.T.C.*, t. III, col. 861-862.
78. *Ibid.*, col. 864.
79. *Ibid.*, col. 874-875.
80. *D.T.C.*, t. I, col. 164.
81. *D.T.C.*, t. III, col. 879-880.
82. *Ibid.*, col. 876-877.
83. *P.L.*, 40, 1113-1130.

(*Suppl.*, q. 8, a. 2). Jamais cependant on n'attribua à cette confession un caractère proprement sacramentel et, à partir du XIII[e] siècle, la confession aux laïques devint de plus en plus une simple pratique de dévotion [84]. Mais la théologie du sacrement de pénitence est alors complètement explicitée.

VII. — L'EFFICACITE SURNATURELLE DE L'ABSOLUTION

Les Pères de l'Eglise, on le sait, appelaient *sacrement* toutes sortes de choses. Il n'y a pas à s'en étonner, et il est facile de montrer que ni Pierre Lombard ni aucun de ses contemporains n'est l'inventeur du nombre septénaire des sacrements. Il est intéressant cependant de voir comment s'est peu à peu précisée cette assertion : la pénitence est un sacrement.

Les historiens du dogme ont noté que les Pères ne parlent guère de la pénitence comme d'un sacrement. Le vocable apparaît de façon sporadique, dans un écrit pseudo-ambrosien et dans un texte de Grégoire le Grand. Il est ignoré de saint Augustin, de saint Léon et même du Haut Moyen Age. Mais au XI[e] siècle il est devenu courant [85]. Pierre Damien, par exemple, parle du *sacramentum confessionis*. Au XII[e] siècle, les Sententiaires comptent le *sacramentum poenitentiae* parmi les sept sacrements de la loi nouvelle [86]. Les historiens du dogme pensent que les précisions sur le nombre des sacrements furent le fruit de la réflexion sur la notion même de sacrement. Cette remarque est trop absolue, mais elle éclaire le cas particulier de la pénitence. Pour ranger la pénitence parmi les sacrements proprement dits, il fallait y voir un signe efficace de grâce. Comme l'idée de sacrement, la notion de grâce a toute une histoire ; nous l'avons esquissée ailleurs et il est surtout important ici de se demander quelle efficacité on accordait avant le moyen âge à la réconciliation des pénitents. Selon les historiens protestants ou rationalistes, il y aurait eu là encore brisure avec l'antiquité chrétienne ; pour nous, au contraire, il y a continuité vitale. Le geste d'imposition des mains pratiqué à l'époque patristique avait pour but de donner le Saint-Esprit et, de cela, un saint Cyprien était bien persuadé ; mais les formules qui assez tôt l'accompagnèrent pouvaient donner le change. Ces formules n'a-

84. Vacandard, *Confession*, *D.T.C.*, t. III, col. 877-879. Pour l'ensemble de la question, voir A. Teetaert, *La confession aux Laïques dans l'Eglise latine depuis le VII[e] jusqu'au XIV[e] siècle*, 1926. Lorsqu'on réfléchit sur cette curieuse pratique, on découvre que le besoin de confession provenait du désir d'extérioriser cette contrition parfaite dont on dira ensuite qu'elle supplée le Sacrement en cas d'impossibilité.

85. J. Pourrat, *La Théologie sacramentaire*, p. 238.

86. J. Pourrat, *op. cit.*, p. 246, 247. — A. Michel, *Sacrements*, *D.T.C.*, t. XIV, col. 548. — D. Van den Eynden, *Les définitions des Sacrements pendant la première période de la théologie scolastique*, 1950. Cfr *Recherches de science religieuse*, 1951, p. 141-144.

vaient pas le caractère impératif de notre formule actuelle, elles étaient plutôt une prière de demande, comme si l'Eglise, qui gémissait avec le pécheur, se contentait d'implorer de Dieu sa guérison. Saint Ambroise (*De poen.*, II, 86) nous parle d'une *publica supplicatio*, saint Léon fait allusion à la *supplicatio sacerdotalis* (*Dz.*, n. 146) ; les formules que donnent les anciens sacramentaires sont déprécatives et elles demeurent telles jusqu'au moyen âge [87]. C'est vers le XII[e] siècle seulement que commencèrent à s'introduire les formules indicatives, et elles ne supplantèrent les autres que vers la fin du XII[e] siècle [88]. Ces faits poseront plus tard de sérieux problèmes aux théologiens lorsqu'ils se demanderont si l'Eglise a le pouvoir de toucher à la substance des sacrements, mais un problème plus important encore est posé ici : Quelle valeur attribuait-on à la réconciliation qui terminait le processus de la pénitence publique ou à l'absolution de la pénitence privée?

Si l'on va au fond des choses, on verra que, dès les origines, l'Eglise a cru à l'efficacité du rite réconciliateur, mais on l'expliquait plus ou moins bien. Lorsqu'il s'agit du baptême, les Pères inclinaient souvent à admettre une espèce de causalité physique, voire à employer, comme Tertullien, des expressions dont le réalisme nous choque aujourd'hui [89]. Dans le cas de la pénitence, au contraire, ils admettaient plutôt une espèce de causalité morale, mais plus encore ils cherchaient à montrer comment la réconciliation avec l'Eglise est le signe efficace de la réconciliation avec Dieu [90]. Cette idée est le plus souvent sous-jacente à leurs explications : l'Eglise visible est le corps du Christ, elle seule possède le Saint-Esprit, quiconque s'en sépare par le péché est aussitôt privé de la vie divine, l'excommunication a donc un caractère à la fois juridique et ontologique, il en est de même de la levée de l'excommunication. S'il y a une difficulté, c'est moins de voir en celle-ci un signe efficace de grâce que de déterminer le moment précis où le péché est absous. De même qu'on trouve chez un Augustin une notion très dynamique de la justification, on trouve dans l'Eglise primitive une notion très dynamique de la réconciliation : le pécheur est réintégré par degrés dans ses privilèges. De là plusieurs impositions des mains faites au cours du processus pénitentiel, et qui poseront plus tard des problèmes difficiles aux théologiens [91]. Seule une théologie compréhensive, attentive à l'histoire de la doctrine et de la pratique pénitentielle, pourra leur apporter une solution satisfaisante.

En attendant, les Pères eux-mêmes essaient de réfléchir sur la pratique de l'Eglise. Si l'on songe que les théologiens discutent encore sur le

87. *D.T.C.*, t. XII, col. 816-818, 905-908.
88. *D.T.C.*, t. I, col. 168.
89. *D.T.C.*, t. XIV, col. 509.
90. B. Capelle, *L'absolution sacerdotale chez S. Cyprien*, dans *Rech. de Théol. anc. et méd.*, 1935, p. 225-244.
91. *D.T.C.*, t. I, col. 159-160.

mode de causalité des sacrements, on sera indulgent pour la manière dont les Pères ont parlé de la rémission des péchés. Pour apprécier leurs dires, il faudra tenir compte du contexte, des problèmes qu'ils avaient alors en tête. Saint Jérôme, par exemple, paraît une fois regarder la sentence d'absolution comme purement déclarative [92], mais son intention est surtout de refuser aux prêtres le droit de juger arbitrairement ; ailleurs il s'exprime comme si Dieu ne faisait que ratifier la sentence du prêtre [93]. Son contemporain, Pacien de Barcelone, défendant contre les Novatiens le pouvoir des clefs, suppose nettement l'efficacité de l'absolution. Il rapproche le cas du Baptême et celui de la pénitence et déclare clairement que dans l'un et l'autre cas l'Église remet les péchés [94]. Saint Ambroise tient aux mêmes adversaires le même langage [95]. Quant à saint Augustin, sa doctrine pénitentielle est en étroite dépendance de son ecclésiologie, et c'est chez lui plus que chez tout autre qu'on trouvera l'idée de cette causalité juridico-ontologique du Baptême ou de la Pénitence, rites d'agrégation ou de réinsertion au corps du Christ. Mais Augustin veut approfondir la signification du rite de réconciliation et ses explications sont alors embarrassées. Il fait appel au miracle de la résurrection de Lazare, qu'il interprète symboliquement, disant que les prêtres doivent délier celui que Dieu vient de ressusciter, même comme si la sentence d'absolution n'était qu'une déclaration juridique, le pénitent étant justifié par sa contrition et les œuvres satisfactoires [96]. Cependant, quand on abuse de ces textes, on oublie, comme nous l'avons dit, que la justification d'un pécheur est pour Augustin une œuvre de longue haleine, à laquelle l'Église collabore et dans laquelle elle tient la place du Christ, divin médecin. Seule une théologie individualiste peut se réclamer d'Augustin pour nier toute efficacité à la sentence d'absolution. Or, l'individualisme est aux antipodes du véritable augustinisme.

Après Augustin, un Grégoire le Grand se contente de répéter le maître, reprenant lui aussi la comparaison de la résurrection de Lazare, et soulignant tantôt le rôle des dispositions du sujet, tantôt celui du geste réconciliateur [97].

Dans cette question difficile, on le voit, était impliqué un problème délicat : quels rapports y a-t-il entre les actes du pénitent et le signe efficace de grâce ? Le problème se posa de nouveau au moyen âge. En mettant l'accent sur la nécessité et l'efficacité de la confession, on risquait de laisser croire que l'absolution du prêtre ne joue qu'un rôle secondaire, à plus forte raison pour qui prêchait l'utilité de la confession aux laïques. Ni Lanfranc ni l'auteur du traité *de vera et falsa*

92. *In Matth.*, XVI, 19 ; *P.L.*, 26, 118.
93. J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 325-326.
94. *D.T.C.*, t. I, col. 159.
95. *D.T.C.*, t. XII, col. 811.
96. *In Psalm. 101*, II, 13 ; *D.T.C.*, t. XII, col. 811.
97. *D.T.C.*, t. XII, col. 826.

poenitentia ne sont ici sans reproche. S. Anselme, sans faire de théorie, insiste sur l'efficacité de la contrition, et semble insinuer que l'absolution ne fait que manifester aux yeux des hommes une justification déjà opérée par Dieu [98]. Désormais le problème est posé dans les écoles : quel est le rôle de l'absolution? Est-ce une simple déclaration? ou bien, la faute ayant déjà été remise par Dieu, cette absolution a-t-elle pour but de remettre la peine du péché? Faut-il parler d'une absolution divine conditionnelle, le pardon divin n'étant accordé qu'à ceux qui sont assez humbles pour soumettre leurs fautes au pouvoir des clefs? Toutes ces questions sont agitées au XII[e] siècle, d'abord plus ou moins confusément, ensuite en liaison avec la distinction abélardienne de la coulpe et de la peine [99]. Elles commencent à recevoir des solutions seulement au début du XIII[e] siècle, lorsque Guillaume d'Auvergne distingue entre deux aspects du repentir, l'attrition et la contrition [100]. Mais cette terminologie doit être remise dans son contexte historique, et il faut bien se garder de l'interpréter en fonction des controverses postérieures [101]. A ce moment, les débats entre attritionistes et contritionistes ne sont pas encore à l'horizon, le jansénisme n'est pas encore né. Les éléments sont prêts pour une synthèse, les grands auteurs du XIII[e] siècle vont la construire.

VIII. — LA THEOLOGIE DU SACREMENT DE PENITENCE

Pour S. Thomas et ses contemporains, la Pénitence est un sacrement de la Loi Nouvelle, institué pour remettre les péchés commis après le Baptême (III[a], q. 84, a. 7). Comme tout sacrement elle est un signe efficace de grâce, et le signe lui-même comporte une matière et une forme qu'il s'agit de déterminer. La forme est l'absolution sacerdotale; S. Thomas estime que les formules indicatives sont requises pour la validité du sacrement. La matière en est les actes du pénitent, et ces actes ne sont pas moins nécessaires pour qu'il y ait un sacrement valide (III[a], q. 86, a. 6), les péchés pouvant être appelés matière éloignée (III[a], q. 84, a. 2). Aucun péché n'est irrémissible, tant que l'homme reste sur la terre (III[a], q. 86, a. 1); mais encore faut-il que le pécheur en demande socialement à l'Eglise la rémission. Le repentir est la première condition de cette rémission, mais il ne sera sincère que si l'homme entend se soumettre aux conditions fixées par Dieu et accepte, au moins de désir, de soumettre ses péchés aux ministres du sacrement. La grâce qu'il désire ne peut venir que du chef et par les médiateurs qu'il a désignés (*Suppl.*, q. 8,

98. *D.T.C.*, t. I, col. 172.
99. *D.T.C.*, t. I, col. 172; t. XII, col. 939, 914.
100. *D.T.C.*, t. I, col. 175.
101. Pour une étude approfondie des problèmes du XII[e] siècle, voir le livre récent de P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XII[e] siècle*, 1946, que nous avons présenté dans les *Rech. Sc. Rel.*, 1951, p. 138-141.

a. 1). Bien plus ces ministres, outre le pouvoir d'ordre, doivent avoir la juridiction (*Suppl.*, q. 8, a. 4). La confession sera détaillée de façon que le médecin connaisse exactement l'état du malade (*Suppl.* q. 9, a. 2), le prêtre étant d'ailleurs tenu au secret (*Suppl.*, q. 11). Le pénitent devra ensuite accepter et accomplir la satisfaction qui lui sera imposée (*Suppl.*, q. 12). Contrition, confession, satisfaction sont les trois parties de la pénitence (III[a], q. 90). Elles en sont comme le corps, l'absolution en est l'âme. Tout prêtre possédant la juridiction, même pécheur, absout validement et efficacement le pénitent bien disposé (*Suppl.*, q. 19, a. 5), il possède un pouvoir qui est proprement celui du Christ (*Suppl.*, q. 19, a. 2) et qui a été communiqué aux Apôtres, pouvoir de lier et de délier, de retenir et de remettre les péchés (*Suppl.*, q. 17, a. 2).

Comment ce pouvoir agit-il? Quel est le rapport entre la matière et la forme du Sacrement dans l'obtention de la grâce? Saint Thomas et ses contemporains n'ont aucun doute sur l'affirmation essentielle, le prêtre remet véritablement les péchés au nom du Christ (*Suppl.*, q. 18, a. 1); il remet même la peine éternelle due au péché (*Suppl.*, q. 18, a. 2), mais selon leurs divergences dans la théorie sur l'efficacité du sacrement, les théologiens du moyen âge mettront l'accent sur l'absolution ou sur les dispositions du pénitent. S. Thomas affirme que les sacrements sont causes tout autant que signes et il met en avant sa théorie de la cause instrumentale (III[a], q. 62, a. 1). D'autres préféreraient une causalité morale, voire occasionnelle (S. Bon., *op.*, IV, 7, 23). Ceux-ci seront tentés de souligner le rôle de la contrition, le plus important des trois actes du pénitent, l'absolution n'aurait-elle donc qu'une valeur déclarative? S. Thomas ici comme ailleurs a peur de l'occasionalisme et il souligne avant tout le rôle de la forme. Lorsque le prêtre dit : « *Ego te absolvo* », la formule doit être prise à la lettre (III[a], q. 84, a. 3, ad 5). Mais alors bien des questions vont se poser, sur lesquelles la théologie postérieure s'exercera : comment un pécheur qui jusqu'ici n'avait qu'une contrition imparfaite, et qui n'avait ni la grâce ni la charité, devient-il soudain ami de Dieu? Une formule va devenir traditionnelle, dont l'interprétation commence à diviser les théologiens : *ex attrito fit contritus* (*Suppl*, q. 1, a. 3) [102]. En passant saint Thomas applique au cas de la pénitence une distinction qui lui est commune avec S. Bonaventure, et qui, après être tombée en oubli, sera reprise à la fin du XIX[e] siècle : dans la pénitence les actes extérieurs du pénitent et ceux du ministre sont le *sacramentum tantum*; la *res et sacramentum*, à la fois signe et chose signifiée, est l'attitude intérieure du pénitent; la *res tantum*, c'est la rémission des péchés (III[a], q. 84, a. 1, ad 3). Il dit ailleurs que, comme le baptême, le sacrement de pénitence ne cause

102. Cfr A. Michel, *Pénitence, D.T.C.*, t. XII, col. 987-990 et H. Dondaine, *L'attrition suffisante*, 1947.

pas directement la grâce, mais seulement *dispositive* (*Suppl.*, q. 18, a. 1, ad 2). Les théologiens discuteront beaucoup sur l'interprétation de la pensée de S. Thomas concernant la causalité des sacrements. Peut-être aurait-il, lui-même, s'il avait pu achever la Somme, expliqué comment une théorie faite surtout sur le cas du Baptême s'appliquait au cas de la Pénitence. Nous nous contenterons de noter que sa théorie de la causalité des sacrements est en liaison avec sa conception de la justification. Celle-ci n'est plus comme chez Augustin une œuvre de longue haleine, mais elle s'opère en un instant (Iª IIªᵉ, q. 113, a. 7; q. 112, a. 2 ad 1). Non que S. Thomas méconnaisse la nécessité d'une préparation psychologique, mais parce qu'il fait avant tout l'ontologie de la justification. Le Concile de Trente saura plus tard s'inspirer à la fois de S. Augustin et de S. Thomas pour décrire et définir la manière dont s'opère la justification, qu'il s'agisse du baptême d'un adulte ou du sacrement de pénitence. Mais dans l'intervalle la synthèse médiévale aura été critiquée sur plus d'un point.

Léquilibre que mettait S. Thomas entre les actes du pénitent et l'intervention du prêtre, ministre du Christ, va être rompu. Certains vont majorer la valeur de l'absolution, d'autres au contraire mettre au premier plan les actes du pénitent. Dans ces tentatives se fait jour une conception individualiste et trop exclusivement juridique de la Pénitence. Tout en faisant avancer certaines questions particulières, elles préparent indirectement l'individualisme protestant. La théologie de la Pénitence est ici solidaire de la justification. Nous avons montré ailleurs comment, de Scot à Occam et Gabriel Biel, la synthèse thomiste de la théologie de la grâce s'était dissociée. Un travail analogue semble s'opérer ici. Scot met l'accent sur l'absolution, qui est pour lui l'essentiel du sacrement, les actes du pénitent n'étant qu'une condition *sine qua non* [103]. Avec le nominalisme, ici comme dans la question de la grâce, des thèses invraisemblables commencent à régner dans les Ecoles; les sacrements ne sont que des causes occasionnelles, Dieu ayant décidé de donner la grâce si telle ou telle condition est remplie. Dieu pourrait remettre le péché même à qui ne serait pas contrit [104], mais surtout on va accorder aux actes du pénitent, pris en eux-mêmes et comme un effort pour sortir du péché, une valeur extrême, l'homme se préparant naturellement à la justification [105]. Pendant ce temps les disciples de S. Thomas essayent de maintenir l'enseignement de leur maître [106], mais l'influence nominaliste grandit, qui va expliquer en partie les audaces révolutionnaires de Luther.

Toulouse. H. RONDET, S. J.
9 rue Monplaisir.

103. *D.T.C.*, t. XII, col. 1027; t. I, col. 180.
104. *D.T.C.*, t. XII, col. 1035.
105. *D.T.C.*, t. IX, col. 1186.
106. *D.T.C.*, t. XIV, col. 1002, 1008.

Le siècle de la réforme face au problème de la tolérance

I. « L'HISTOIRE DE LA TOLÉRANCE AU SIÈCLE DE LA RÉFORME », DU P. LECLER [1]

Il est des livres qui passent comme des météores. Il en est d'autres qui demeurent : ceux qui traitent d'un problème fondamental pour l'esprit humain et qui présentent des garanties internes de compétence, de présentation et d'objectivité.

Le livre du P. Lecler doit être rangé d'emblée et sans aucune hésitation dans cette deuxième catégorie. C'est un maître ouvrage, qui fera autorité pendant longtemps. C'est aussi un ouvrage nouveau : le sujet y est traité, pour la première fois, dans toute son ampleur [2].

Son plan est des plus simples : deux « livres » d'introduction ; six « livres » constituant le corps même de l'exposé ; un chapitre de conclusion, plus les habituels apparats scientifiques : une bibliographie en quatre sections [3], un index tripartite : biblique, onomastique, doctrinal.

Les *deux livres d'introduction* constituent plus qu'une simple entrée en matière.

En consacrant son « *Livre premier* » à décrire *per summa capita* les rétroactes du problème théorique de la tolérance, depuis l'époque biblique jusqu'à la fin du moyen âge, l'auteur n'a pas seulement voulu retracer les étapes qui ont conduit la pensée humaine à en prendre conscience.

Qu'il s'agisse de l'exemple du Roi David, de celui des prophètes fulminant contre l'idolâtrie, de la législation juive réprimant le blasphème, du caractère périmé de l'Ancien Testament, du remplacement de la loi de crainte par la loi de grâce, de la distinction fameuse entre le Royaume de Dieu et celui de César ; qu'il s'agisse de l'enseignement du Christ sur le scandale et ses fauteurs, de la parabole du bon grain

---

1. J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vols. Coll. *Théologie*, 31. Paris, Aubier, 1955, 23 × 14 cm., 404 et 460 pp. Prix : 2985 frs.

2. Il n'existait jusqu'à présent que des monographies sur plusieurs auteurs du XVI[e] siècle, des synthèses plus vastes (J. Kühn, H. Bainton, W. K. Jordan), plus sommaires (F. Ruffini, A. Matagrin) ou plus théoriques qu'historiques (A. Vermeersch, J. Mispelblom, S. Bates).

3. Sources et recueils de textes, I, pp. 11-20 ; études spéciales sur l'idée de tolérance, pp. 20-23 ; études plus générales relatives aux personnes et aux doctrines, pp. 23-24 ; autres travaux relatifs à l'histoire politique et religieuse, pp. 34-39.

et de l'ivraie, du « compelle intrare » de la parabole des noces, de la mansuétude prêchée par le Christ, de la « règle d'or » évangélique recommandant aux hommes de faire à autrui ce qu'ils voudraient qu'on leur fasse; qu'il s'agisse des textes pauliniens sur la conscience, du caractère libre et intérieur de l'adhésion de foi d'après saint Augustin, de l'opposition entre les armes charnelles et les armes spirituelles, de l'enseignement thomiste sur la conscience erronée et la tolérance des infidèles; qu'il s'agisse des textes scripturaires relatifs à l'excommunication juive, du conseil donné par Gamaliel au Sanhédrin au sujet de la répression projetée contre le Christ, de l'expulsion des vendeurs du temple, et de quelques autres arguments de moindre envergure : le but de l'auteur était avant tout de replacer dans leur contexte et dans leur enchaînement historique l'arsenal d'*auctoritates* auquel, au XVI^e^ siècle, partisans et adversaires de la tolérance se montrèrent également empressés à emprunter des arguments *pro et contra* [4].

Quant au « *Livre II* », il veut montrer comment la position du problème de la tolérance au XVI^e^ siècle fut directement préparée par les principaux représentants de l'humanisme chrétien. Sans ces pères spirituels de l'époque moderne que furent Nicolas de Cues, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Erasme et Thomas More, autant prétendre expliquer la genèse d'une plante sans examiner la graine.

La politique des Colloques, préconisée par nombre de théoriciens et poursuivie inlassablement pendant plus de trente ans par les souverains les plus zélés, ne fut que la mise en pratique de l'irénisme conciliateur propagé par les humanistes. On en relève une curieuse suggestion, dès 1453, chez Nicolas de Cues [5], et elle fut inlassablement recommandée par Erasme depuis le début de la crise luthérienne [6] jusqu'à la veille de sa mort. Chez le même Erasme se trouvent répétés à satiété l'apologie de la non-violence [7], l'appel au respect des consciences [8] et même

4. C'est aussi la raison d'être de l'index des citations scripturaires. Celui-ci comprend 64 passages de l'Ancien Testament et 180 du Nouveau.

5. « Grâce à l'accord d'un petit nombre de sages et de savants choisis parmi les dirigeants des diverses religions qui se partagent la surface du globe, on pourrait arriver facilement à un concordat universel et à une perpétuelle paix religieuse en toute convenance et en toute vérité » (cité t. I, p. 128). Il s'agit, notons-le, de toutes les religions du monde.

6. « Il serait très pratique, à mon avis, de grouper quelques hommes pieux et doctes en vue du travail suivant : extraire des sources très pures des Evangiles et des écrits apostoliques et de leurs meilleurs interprètes une sorte de résumé de toute la « philosophie » du Christ... Tout ce qui appartient à la foi serait condensé en très peu d'articles, de même pour tout ce qui concerne la vie chrétienne ». Lettre du 14 août 1518 (cité, I, pp. 142-143).

7. Par exemple, dans ces lignes adressées, le 18 oct. 1520, au recteur de l'Université de Louvain : « Des esprits rigoureux désirent être instruits; ils ne supportent pas d'être contraints. Contraindre seulement, c'est le propre des tyrans; être contraint seulement, c'est le propre des ânes » (cité I, p. 135).

8. Examinant le cas hypothétique d'un jeune homme qui refuserait de renouveler les promesses faites en son nom lors de son baptême, Erasme propose la conduite à tenir : « L'on doit tout tenter pour l'empêcher de sortir de sa foi première. Mais, si on ne peut l'obtenir, peut-être convient-il de ne pas le forcer,

l'idée d'une tolérance civile [9]. Celle-ci se retrouve aussi chez Thomas More, au moins à titre provisoire et comme hypothèse utopique [10]. Quant à Marsile Ficin, il n'a pas craint d'invoquer la diversité providentielle des religions [11].

Les deux livres d'introduction sont donc tout le contraire d'un hors-d'œuvre. Ils sont même plus qu'un simple vestibule d'entrée. A leur manière, ils placent le lecteur *in medias res*.

Le corps de l'exposé est constitué par les livres III à VIII.

Six livres : un pour chacune des régions géographiques constituant l'Europe non-méditerranéenne. Allemagne, Suisse, Pologne, dans le tome premier; France, Pays-Bas, Angleterre, dans le tome second. Le cadre chronologique recouvre chaque fois les sept ou huit premières décades de l'histoire de la Réforme; après quoi, il déborde sur le XVII[e] siècle, mais dans une mesure inégale et, somme toute, assez limitée. A six reprises, le lecteur se trouve donc invité à recommencer son périple aux alentours de 1520 et à le poursuivre jusque bien avant dans le XVII[e] siècle. Ce fractionnement dans l'espace était inévitable, le problème de la tolérance, malgré de nombreux points communs, ayant été posé dans chaque région en fonction des différentes situations politico-religieuses et de leur évolution.

Dans chacun de ces six livres l'auteur a fait entrer trois catégories de matériaux : 1) le cadre événementiel de l'histoire de la tolérance; 2) l'enchaînement des principales mesures législatives ayant constitué cette histoire dans l'ordre des réalisations; 3) la vie et les œuvres des principaux auteurs qui en ont fourni les assises théoriques. Ces matériaux sont agencés de telle sorte que leur ensemble forme chaque fois un récit suivi, abondamment documenté, étayé de jugements nuancés. La lecture peut se poursuivre d'une traite, sans que jamais l'intérêt ne faiblisse.

---

et de l'abandonner à son propre jugement, jusqu'à ce qu'il vienne à résipiscence » (cité, I, p. 140). Il interprète de même la parabole de l'ivraie : « Les esclaves qui veulent faucher l'ivraie avant le temps sont ceux qui pensent que les faux apôtres et les hérésiarques doivent être supprimés par le glaive et les supplices. Le maître du champ, lui, ne veut pas qu'on les détruise, mais qu'on les tolère pour le cas où ils s'amenderaient et d'ivraie deviendraient froment. S'ils ne s'amendent pas, qu'on laisse à leur juge le soin de les châtier un jour » (cité, I, p. 140).

9. Dès 1526, dans une lettre à Jean Faber, évêque de Vienne et conseiller de Ferdinand de Habsbourg, il suggère : « Peut-être vaudrait-il mieux obtenir des cités où le mal a gagné du terrain, que l'un et l'autre parti ait sa place et qu'on laisse chacun à sa conscience, jusqu'à ce que le temps amène l'occasion d'un accord » (cité, I, p. 137).

10. « Les Utopiens mettent au nombre de leurs institutions les plus anciennes celle qui prescrit de ne faire tort à personne pour sa religion » (cité, I, p. 152).

11. « La Divine Providence ne permet pas qu'en aucun temps il y ait des régions du monde totalement privées de religion; toutefois elle permet qu'en divers lieux et en divers temps il y ait quelque variété dans les rites d'adoration. Peut-être même une telle variété, Dieu l'ayant ainsi disposée, engendre dans l'univers une beauté digne d'admiration » (cité, I, p. 130).

Le cadre se borne à rappeler, à leur place chronologique et logique, les principales péripéties de l'histoire politico-religieuse du XVI^e^ siècle ayant marqué l'affrontement de l'ancienne religion avec les tendances novatrices : introduction de la Réforme dans les divers pays et réactions suscitées par cette pénétration ; faits majeurs de l'histoire politique : succession des règnes et des dynasties, guerres internationales, troubles régionaux, lutte des factions rivales, apparition de nouveaux courants centrifuges parmi les novateurs eux-mêmes. Le tout dans la mesure où ces événements ont affecté la destinée de la tolérance.

Plus importante, l'étude des répercussions exercées sur le plan légal par la nouvelle conjoncture confessionnelle. En d'autres termes : le récit circonstancié des vicissitudes ayant marqué l'éclosion d'un statut juridique des minorités confessionnelles ou, du moins, de certaines d'entre elles. De ce point de vue, le siècle de la Réforme se divise en deux parties nettement tranchées, le point de césure se trouvant vers 1550-1560.

Avant cette date, on ne relève nulle part, sauf en Suisse [12], de mesures prises pour régler légalement et à titre définitif les problèmes résultant de la coexistence de deux ou plusieurs groupements confessionnels. On ne paraît même pas en avoir sérieusement envisagé l'éventualité. C'est qu'à cette époque tout entière dominée par les idéaux humanistes, la nostalgie de l'unité perdue poussait sans cesse à reprendre à frais nouveaux les travaux d'approche d'un dialogue, d'où sortirait, espérait-on, quelque formule prudente basée sur de larges concessions réciproques. Aussi ne relève-t-on alors que des mesures provisoires d'apaisement et des accords portant le nom suggestif d'*interims*. Sortes de *modus vivendi* accordant une tolérance provisoire et limitée en attendant le règlement définitif que tous espéraient soit d'un « bon et libre concile national », soit d'un concile œcuménique.

Vers le milieu du siècle, changement à vue : dans le camp des Réformés, les extrémistes, luthériens radicaux et calvinistes, prennent une importance croissante ; chez les catholiques, la tendance intransigeante l'emporte sans conteste. La rupture est bien consommée ; tout rétablissement de l'unité paraît de plus en plus chimérique. On peut se demander si beaucoup la souhaitaient encore sincèrement. Seuls

12. Le 26 juin 1529, la paix conclue entre cantons catholiques et cantons protestants, grâce à l'intervention du landamman de Glaris, prévoyait pour les bailliages communs une pleine liberté de conscience et l'établissement du régime cultuel demandé par la majorité des suffrages dans chaque localité (J. Dierauer, *Histoire de la Confédération suisse*, t. III, pp. 152-155). Trois ans auparavant un accord de coexistence confessionnelle avait déjà été conclu à la diète d'Ilanz entre catholiques et zwingliens représentant les Ligues Grises. Ce fut sûrement le premier en date. Lecler, I, 342-343.

quelques retardataires, sans doute. La tendance au dialogue est périmée. La conférence de Worms (1557) et le Colloque de Poissy (1561) lui ont donné le coup de grâce. A sa place, les esprits les plus clairvoyants, répugnant d'instinct à un duel sans issue, commencent à penser, puis à parler d'une éventuelle coexistence. Il faut s'accommoder au plan européen d'un pluralisme confessionnel de fait et voir comment le traduire sur le plan institutionnel de chaque pays.

Les solutions légales adoptées ont varié, d'un pays à l'autre, depuis l'intolérance extrémiste de l'Angleterre Elizabétaine, où tout acte de prosélytisme en faveur de l'ancienne religion était taxé de haute trahison et puni de mort et où le seul fait de ne pas assister au service religieux officiel était passible d'une amende de 20 livres par mois et entraînait une interdiction de s'éloigner de plus de cinq milles de sa demeure, jusqu'à la tolérance systématiquement voulue des rois de Pologne et de leurs ministres, dont l'expression la plus remarquable est contenue dans la célèbre clause religieuse de la *Confédération de Varsovie* :

« Comme il y a dans notre République grand désaccord touchant la religion chrétienne, pour empêcher que de ce chef il ne s'élève quelque funeste sédition, comme on en voit dans les autres royaumes; nous qui sommes *dissidentes de Religione*, nous nous engageons en commun pour nous et pour nos successeurs à perpétuité, sur notre serment, foi, honneur et sur nos consciences, à garder la paix entre nous au sujet de la différence de religion et des changements apportés dans les églises; nous nous engageons à ne pas verser le sang, à ne pas nous punir par la confiscation des biens, par la perte de l'honneur, par la prison et par l'exil; à ne venir en aide dans ce but en aucune manière à aucune autorité ni à aucun fonctionnaire; mais au contraire, si quelqu'un voulait verser le sang pour ce motif, nous devons tous nous dresser contre lui, quand même il prétendrait agir en vertu d'un décret ou d'une décision judiciaire » (cité, I, 376).

Entre ces extrêmes, toute la gamme des solutions mitoyennes : compartimentage spatial, en vertu du principe « cuius regio, illius religio » [13] ou en vertu d'un vote des principaux notables; tolérance éphémère, jusqu'à une décision définitive à prendre par des Etats Généraux ou par un concile national; liberté de culte accordée pour un certain nombre de localités par circonscription spatiale; droit à certaines régions de se comporter en matière de religion « comme elles le trouveront bon »; liberté pour un culte minoritaire dont l'exercice serait demandé par un nombre minimum de ménages; reconnaissance

13. On sait que la célèbre formule, qui résume de manière si concise le régime confessionnel inauguré dans l'Empire par la paix d'Augsbourg en 1555, ne se trouve pas dans le texte de l'accord conclu à ce moment. Son premier témoin semble être le canoniste luthérien Joachim Stephani (*Institutiones Iuris Canonici*, 1599). Ce compartimentage légal « ubi unus dominus, ibi una sit religio » avait d'ailleurs été proposé par les princes catholiques, pour faire pièce à une proposition luthérienne visant à établir la liberté générale des deux religions dans toute l'étendue de l'Empire, mais ne constituant en réalité qu'une manœuvre imitant celle du cheval de Troie. Cfr Lecler, I, pp. 256-257.

officielle de la minorité confessionnelle comme groupement à la fois religieux et politique, mais moyennant plusieurs restrictions ; tolérance limitée à certains groupes sociaux de la population ; reconnaissance successive d'une série de religions pour des motifs personnels ; accommodements de fait, grâce à la connivence ou à la vénalité des fonctionnaires.

Toutes ces solutions ont été essayées et, il faut bien l'avouer, les événements ont prouvé surabondamment que les peuples n'étaient pas mûrs pour un large usage de la tolérance. Trop souvent, dans l'esprit même de ceux qui les réclamaient, les mesures de tolérance n'étaient qu'un paravent destiné à camoufler la mise en place d'un régime plus oppressif que celui qu'il s'agissait de supprimer. Les exemples constatés par delà les frontières — et parfois dans le pays même — avaient de quoi refroidir les plus beaux enthousiasmes. C'est un fait dont nous devons tenir compte si nous voulons juger équitablement les contemporains de Philippe II, de Guillaume d'Orange et de Henri IV.

Quant aux auteurs qui, dans leurs œuvres, ont abordé le problème de la tolérance, ils sont près d'une centaine à faire l'objet soit d'une analyse fouillée, soit de mentions limitées à l'essentiel. Parmi eux, bien entendu, les leaders des mouvements réformés classiques et leurs épigones : Luther, Zwingle, Calvin ; Bullinger, Bucer, Mélanchthon, Farel, de Bèze, Brenz, Rhegius, Capito et consorts. D'autres, venus des horizons les plus divers du protestantisme : anabaptistes radicaux (Müntzer, Hubmaier) ou modérés (Menno Simons, David Joris) ; spiritualistes mystiques, sociniens antitrinitaires, calvinistes libéraux, chefs de file de la querelle entre Arminiens et Gomaristes, protagonistes du duel entre Eglise Etablie et sectes non-conformistes de tout calibre ; sans parler des esprits indépendants défiant tout classement, tels Georges Witzel, Dirck Coornhert, Bernardino Ochino, Jacques Acontius, Mino Celsi. D'autres encore, tant catholiques que réformés, appartenant aux divers milieux cultivés ou officiels de leur temps : professeurs, comme François du Jon, Sébastien Castellion, Georges Cassander et l'inénarrable Guillaume Postel ; économistes ou juristes, comme Althusius, Jean Bodin, Hugo Grotius, Juste Lipse ; hommes politiques, comme le maire d'Autun, Jacques Bretagne, et le bourgmestre d'Amsterdam, C. P. Hooft ; littérateurs ou philosophes, comme Rabelais, Ronsard, Montaigne, Francis Bacon. Il y a enfin une poignée de prélats et de prêtres catholiques : le cardinal Allen, l'évêque de Naumburg, Julius Pflug, l'abbé Jacques Bienassis, les jésuites Persons, Skarga et Becanus ; le recteur de l'Université de Louvain, Molanus, et quelques autres.

Le P. Lecler ne s'est pas borné à classer ces divers auteurs d'après leur « tolérophilie » plus ou moins nuancée. Il les a tous replacés dans

leur cadre géographique et historique. Il a analysé leurs œuvres, critiqué leurs systèmes et au besoin (p. ex. pour Luther), reconstitué l'évolution de leurs idées à ce sujet. L'histoire de la pensée humaine au XVI[e] siècle se trouve désormais posséder, grâce à lui, une synthèse d'envergure et du plus haut intérêt. Synthèse non seulement détaillée, mais abondamment documentée. En effet, chacun de ses exposés est fait de première main; il repose toujours sur un contact direct avec les sources, sur une lecture personnelle des ouvrages analysés, dont l'auteur s'est efforcé de rechercher et de consulter, autant que possible, soit la meilleure édition critique, soit l'édition princeps, même pour des opuscules rarissimes et quasi introuvables. L'auteur juge toujours sur pièces et, pour que nul n'en ignore, il a eu soin de multiplier le nombre de ses citations [14]. Son œuvre forme ainsi, non seulement une histoire, mais une très riche anthologie de textes intéressant la genèse historique du problème de la tolérance.

II. LA PRISE DE CONSCIENCE DU PROBLÈME

Revenu au port après un périple magistral à travers cent ans d'histoire accompli sans fatigue grâce aux qualités d'exposition de l'auteur et à la belle présentation de son ouvrage [15], le lecteur a de quoi longuement réfléchir.

Tout d'abord, il est bien forcé de le constater : l'idée de tolérance a fait son chemin à travers le XVI[e] siècle. Mais quel chemin? Une avenue largement dégagée ou un minuscule sentier à peine perceptible? Ni l'un ni l'autre, sans doute. Mais un honnête chemin de campagne fraîchement tracé, encore tout rempli de bosses et d'ornières et somme toute assez mal fréquenté et plutôt mal famé. Car ce ne fut certes pas de gaîté de cœur, ni par suite d'un emballement spontané, mais bien plutôt avec force réticences — on pourrait presque dire « à son corps défendant » — que le siècle de la Réforme finit par se résigner partiellement à la tolérance.

---

14. En nous limitant aux citations imprimées en caractères spéciaux, nous en avons relevé 384 (Allemagne 101, Suisse 49, Pologne 22, France 117, Pays-Bas 51, Angleterre 44). Avec celles, très nombreuses, insérées dans le texte et celles figurant en notes, le total pourrait bien approcher le millier.

15. Lisibilité parfaite, impression soignée, excellente mise en page. Les fautes d'impression sont peu nombreuses, même dans les titres d'ouvrages écrits en vieux néerlandais, ce qui mérite d'être relevé. Voici quelques erreurs que nous avons relevées : Truchess, pour Truchsess (I, p. 297, l. 13); réplique, pour république (I, p. 290, l. -6); er, pour et (I, p. 302, l. 9); asusitôt, pour aussitôt (I, p. 322, l. -5); 1457, pour 1547 (II, p. 25, l. 10); l'espérance, pour l'expérience (II, p. 121, l. -6); Groblendonck, pour Grobbendonck (II, p. 190, l. 13); 1531, pour 1581 (II, p. 200, l. 18); lovaniste, pour louvaniste (II, p. 201, l. -13); 1582, pour 1584 (II, p. 215, l. 10); *am,* pour *om* (II, p. 222, note 9); *Nederlanden,* pour *Nederlander* (II, p. 235, n. 66, l. 5); Wtenbagaert, pour Wtenbogaert (II, p. 261, l. 8); *ohristelijcker,* pour *christelijcker* (II, p. 261, note 18); *and,* pour *und* (II, p. 277, n. 105, l. 2); *novo,* pour *nodo* (II, p. 354, l. -9); en 1553, dix-sept ans, pour en 1563, sept ans (II, p. 425, l. -3).

Le fait est indéniable : le problème de la tolérance fut posé sous la pression des circonstances et sa solution fut, elle aussi, dictée par les faits. Les concessions légales, leur limitation ou leur suppression, résultèrent bien moins de considérants théoriques que de l'équilibre des forces, telles qu'elles se trouvaient momentanément en présence. Elles furent plus arrachées qu'accordées. *Ce sont des considérations de géopolitique religieuse qui ont déclenché la plupart des initiatives les plus spectaculaires, favorables ou hostiles à la liberté confessionnelle.*

Ce sont elles qui expliquent cette politique de bascule entre une « main tendue » et un raidissement générateur de placards et de poursuites judiciaires, adoptée tant par Charles-Quint que par François Ier. Ce sont elles qui expliquent les « lignes de faîte » des guerres de religion, la criminelle folie de la Saint-Barthélémy, la conversion de Henri IV [16], la concession de l'Edit de Nantes. Ce sont elles qui expliquent comment cette solution nantaise avait été préparée par toute une lignée d'édits de religion, Amboise, Romorantin, Saint-Germain, Beaulieu, Poitiers, Mantes, dont le résultat le plus clair avait été de neutraliser, grâce à des « diablesses d'escriptures », les situations forcées par les armes.

Sans elles impossible d'expliquer les avatars de la politique des Colloques, les clauses de la Paix d'Augsbourg et son application, les mesures répressives de la Contre-Réforme et les concessions plus libérales : la Lettre de Majesté de 1609, arrachée par la noblesse de Bohême grâce à la rivalité opposant l'empereur Rodolphe II à son frère Mathias; la tolérance accordée en 1611 par l'électeur de Brandebourg, Jean Sigismond, aux catholiques de son duché de Prusse, en vertu de l'accord d'infeodation conclu avec le roi de Pologne.

Aux Pays-Bas, l'alliance qui existait de fait entre cause catholique et cause espagnole a grevé d'une hypothèque indélébile la cause de la tolérance. Elle se lit comme en filigrane dans toute son histoire. De même en Angleterre, où il faut encore ajouter les implications dynastiques, la question écossaise et la maladresse que fut l'excommunication d'Elizabeth par Pie V. Faut-il rappeler le parallélisme qui se manifeste dans la plupart des villes d'Europe centrale entre situations politiques et attitudes confessionnelles? Faut-il montrer comment le statut religieux des bailliages communs helvétiques a suivi les vicissitudes de la fortune militaire des deux blocs en présence? Même en Pologne et en Transylvanie, les deux seuls pays chrétiens qui furent alors pendant plus d'un demi-siècle les « asiles » de la tolé-

16. Nous ne mettons nullement en doute la sincérité de cette conversion. Mais nous nous bornons à répondre à la question : Henri IV se serait-il converti de la même manière, si aucun problème d'accession au trône de France ne s'était posé pour lui ou s'il lui avait fallu devenir le roi d'un pays en majorité non-catholique?

rance, l'explication pourrait bien être de nature plus politique qu'idéologique : tradition d'autonomie de la noblesse, existence des églises orthodoxes uniates ou schismatiques, côte à côte avec celles des latins, proximité des pays dominés par les Ottomans, dont la politique religieuse s'inspirait traditionnellement d'une large tolérance.

Ce fait explique également que ce furent les hommes d'Etat, souverains, ministres et conseillers, qui se montrèrent, au moins par intermittence, les plus accessibles à tolérer une certaine liberté religieuse. Sauf en Angleterre, leur attitude fut nettement plus nuancée que celle des milieux intellectuels et religieux traditionnels. Elle s'inspirait d'ailleurs aussi de leur formation humaniste.

Il n'est pas excessif de ranger au nombre des conciliateurs tous les empereurs, depuis Charles-Quint jusqu'à Rodolphe, tous les rois de France, sauf peut-être Henri II, tous les rois de Pologne, le stadhouder Guillaume d'Orange, nombre de princes et de fonctionnaires impériaux, les principaux politiciens et hommes d'Etat de cette époque : un Gattinara, un Granvelle, un Faber, un Michel de L'Hospital, une Marguerite de Parme, un Modrzewski, un Zamojski, un Georg Seld, un Jean Bodin, un Sully, un Richelieu. Marie Tudor elle-même avait inauguré son règne dans les dispositions les plus conciliantes. Elle ne devint « Marie la Sanglante » que pour s'être laissée prendre dans un tragique engrenage de circonstances.

Ce problème de la tolérance, le siècle de la Réforme a fini par l'entrevoir parce qu'il avait changé de caractère. Dans une chrétienté mono-confessionnelle, il avait revêtu jusqu'alors un aspect purement théorique et spéculatif : champ clos des joutes d'école, applicable en pratique à quelques minorités de mécréants et à de lointains païens. La Réforme est venue donner un corps au problème et montrer l'urgence d'une solution, non seulement spéculative, mais tenant compte des impératifs du coude à coude quotidien. Elle est venue le greffer sur le devenir historique concret des collectivités humaines.

III. LA VARIÉTÉ DES RÉPONSES

Devant ce problème théoriquement éternel, mais concrètement si nouveau pour lui, comment l'homme du siècle de la Réforme a-t-il réagi ?

D'une façon très diverse, à en juger par les principales personnalités qui l'abordèrent et dont les prises de position se devaient d'être relevées.

Cette variété d'opinions peut, nous semble-t-il, être schématisée comme suit :

A. *Partisans de l'unicisme confessionnel* :

1) *radical,* en faveur soit de la religion établie et à maintenir de gré ou de force, soit d'une religion à établir ou à rétablir par la contrainte et la violence, au moins morales.

2) *mitigé,* en faveur d'une religion réunissant l'accord de tous sur un programme minimum et laissant la liberté sur les points controversés et considérés, par cela même, comme secondaires.

B. *Partisans du pluralisme confessionnel* :

1) *de façade,* en faveur de leur religion minoritaire, dans l'espoir qu'une fois la majorité obtenue, ils pourront s'imposer par la force. Ce sont, au fond, des unicistes camouflés.

2) *provisoire,* en faveur des systèmes religieux ayant conclu un accord, en vertu duquel ils remettent à une assemblée future le règlement définitif des statuts religieux.

3) *résigné* ; faute d'une meilleure solution réalisable, afin d'éviter un plus grand mal (athéisme, guerres intestines, dépopulation, ruines matérielles, haines réciproques, propagande à rebours des mesures persécutrices ou répressives, renforcement du règne de Satan) ou à cause de l'impossibilité de fait de ramener tous les hommes à une seule foi.

4) *opportuniste* : afin d'affaiblir les divers systèmes rivaux en leur permettant de se combattre librement entre eux.

5) *dicté par l'intérêt national,* quoi qu'il en soit de la valeur interne des divers systèmes confessionnels.

6) *par adhésion théorique,* le motif de cette adhésion pouvant être varié : a) les questions religieuses et surtout les points dogmatiques contestés n'ont qu'une valeur relative ; b) la vérité possède une telle force contraignante qu'elle finira par s'imposer d'elle-même ; d'ailleurs toute religion renferme une part de vérité ; c) la conscience possède une dignité si éminente que nul ne peut la contraindre ; d) les options religieuses sont dictées par l'Esprit qui est le seul guide de toute vie spirituelle, qui mène chacun à sa guise et que l'on ne peut enchaîner ; e) le domaine du sacré et le domaine du profane sont radicalement distincts ; f) toute variété est créatrice de beauté : Dieu aime la variété pour elle-même ; elle est d'ailleurs nécessaire pour qu'il y ait libre discussion et confrontation d'opinions divergentes ; g) l'erreur est nécessaire au progrès de la vérité, s'il n'y avait plus d'erreur la vérité se figerait ; h) les choses religieuses relèvent du domaine intérieur des rapports entre Dieu et l'homme, qui est par définition inaccessible ; i) imposer une religion pour condamner les autres c'est empiéter sur le souverain domaine de Dieu à qui revient le jugement de tout ce qui se fait ici-bas ; j) l'expérience humaine, l'histoire profane et même l'histoire biblique montrent que l'intolérance conduit à de multiples crimes et excès, à commencer par la mise à mort des martyrs et du Christ lui-même.

Pour être complet, ce schème, qui ne répond qu'imparfaitement à l'exposé si nuancé du P. Lecler, devrait s'enrichir encore de quelques subdivisions. Tel quel, il donne une idée suffisamment approchante de la complexité des attitudes du XVI^e siècle face au problème de la tolérance.

Deux remarques sont ici nécessaires, sous peine de fausser complètement les *perspectives*.

Premièrement : les catégories énumérées ne représentent aucunement des effectifs égaux en nombre. Il s'en faut même de beaucoup. Les partisans du pluralisme confessionnel se répartissent en un grand nombre d'espèces. Mais toutes ces espèces ensemble, même en y ajoutant les unicistes mitigés, sont loin d'atteindre en importance numérique les seuls partisans de l'unicisme radical. Tout le long du XVI^e siècle, ceux-ci ont constitué une majorité écrasante groupant tous les traditionalistes, les extrémistes, les totalitaires, les conservateurs, les gens en place et leur clientèle, les bénéficiaires du régime établi, sans parler d'un nombre appréciable de théoriciens, d'idéologues et de la quasi-totalité des masses populaires. Prises en bloc, celles-ci ont toujours été et seront toujours des parangons d'intolérance.

Il semble même que, vers les années 1580-1600, la mentalité publique se soit montrée dans son ensemble moins réceptive et plus imperméable aux idées de tolérance qu'elle ne l'avait été un demi-siècle plus tôt aux idées de rapprochement. Alors, la rupture était encore trop récente. Chez les Réformés de la première génération et chez les catholiques d'avant Trente les portes restaient si bien ouvertes sur des possibilités d'arrangement qu'on put voir, au printemps 1541, huit théologiens romains, dont le cardinal Contarini, légat du pape, s'entendre à Ratisbonne avec des protestants sur une formule de justification qui « si elle n'était pas tridentine était encore moins protestante » [17]. Le temps n'avait pas encore pu figer les oppositions ni enraciner les innovations.

Par contre, vers la fin du siècle, un raidissement des attitudes est nettement perceptible. Il s'explique, pensons-nous, par une triple modification : 1) avènement d'une nouvelle génération, née dans une chrétienté déjà séparée ressentant moins la nostalgie de l'unité perdue et davantage sensibilisée aux valeurs propres au milieu particulier qui l'a vue grandir ; 2) supplantation partielle de la formation humaniste largement compréhensive par une formation dogmatico-juridique, facilement normative et exclusiviste, 3) durée interminable et « pourrissement » des guerres de religion avec leurs séquelles de deuils et de ruines : d'une terre trop abreuvée de sang ne peuvent que diffi-

17. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. I, Fribourg, 1949, p. 309. — Cependant un accord similaire ne put être réalisé sur les autres points en discussion.

cilement germer des fruits de tolérance et de compréhension mutuelle.

En réalité, les pluralistes convaincus n'ont jamais formé qu'une très faible minorité, tout juste suffisante pour alerter l'opinion publique. Ils avaient contre eux tous ceux qui ne voulaient pas ouvrir les yeux. C'était beaucoup. Et tous ceux qui en étaient incapables. C'était plus encore.

Deuxièmement : le pluralisme dont il s'agit était souvent singulièrement restrictif ou sélectif.

Un bon nombre ne voyaient pas d'inconvénients à reconnaître et même à garantir la *liberté de conscience,* mais, celle-ci étant sauve, ils ne prétendaient en aucune manière entendre parler d'une *liberté de culte,* sinon à titre de tolérance passagère toujours révocable. Cette opinion était très fréquente parmi les rares pluralistes catholiques et protestants traditionnels.

D'autres consentaient aussi à cette dernière, mais ils la restreignaient à l'un ou l'autre groupement confessionnel, ou encore à quelques catégories sociales, sans l'étendre à tous les habitants indistinctement. Ainsi la Paix religieuse d'Augsbourg concerne les seuls souverains se réclamant soit du catholicisme, soit de la Confession d'Augsbourg, à l'exclusion de tous les autres. La Confédération de Varsovie est conclue entre catholiques et représentants de l'*Ecclesia maior* (calvinistes, luthériens et moraves). Mais les Sociniens de l'*Ecclesia minor* en sont rigoureusement exclus. De plus, elle n'intéresse que les seigneurs, les tenanciers étant astreints au conformisme confessionnel. En Angleterre, depuis le tournant du siècle, pas mal d'écrivains ont revendiqué hautement la tolérance pour diverses sectes non-conformistes; très rares sont ceux qui étendent leur sollicitude aux « Papistes », ceux-ci étant suspects de trahison pour avoir partie liée avec une puissance étrangère; distinction bien révélatrice : Francis Bacon serait disposé à l'accorder aux catholiques irlandais, mais non aux anglais. A Bâle, évangéliques et réformés de toutes teintes se coudoient sans difficultés mais un adepte de l'ancienne foi s'expose à mille vexations et un anabaptiste comme David Joris doit revêtir une nouvelle identité pour ne pas être inquiété. D'ailleurs son incognito ayant été dévoilé deux ans après sa mort, le défunt fut cité en justice, condamné en bonne et due forme à la peine du feu, exhumé du cimetière où il reposait et livré aux flammes avec ses livres et ses objets en présence d'une foule nombreuse de spectateurs [18].

Nombre de milieux protestants sont disposés à ne pas être très pointilleux en matière de croyances. Mais, comme l'explique Camerarius, il faut excepter « les hérétiques obstinés qui renversent les articles et le fondement de la foi ». Aussi les penseurs les moins con-

18. 13 mai 1559. Voir le récit de cette vie, dans Lecler, I, 221-226.

formistes : libéraux, anabaptistes, unitariens, furent-ils souvent traqués de ville en ville et contraints de mener une vie errante d'un pays à l'autre. Nul n'ignore tout ce que les Etats-Unis d'Amérique doivent, dans leurs origines, à l'intolérance de l'Eglise Etablie.

Enfin, dans l'Europe entière, même pour les pluralistes les plus convaincus, il va de soi qu'aucune tolérance de droit ne peut être accordée aux athées. Rejeter Dieu équivaut à rejeter le fondement même de toute vie sociale. Le corps social tout entier doit se défendre contre la présence contaminante d'une telle peste. Cela ne fait de doute pour personne. Seuls deux écrivains de cette époque, le hollandais Coornhert et l'anglais Williams, seraient disposés à étendre même aux athées le bénéfice d'une large tolérance.

IV. L'ATTITUDE DES CATHOLIQUES

Il reste enfin une question, impossible à esquiver : dans ce large déploiement de doctrines et d'institutions quelle fut la contribution des catholiques? La réponse doit être nuancée. A ne considérer que l'index onomastique de l'ouvrage du P. Lecler, les sectateurs de l'ancienne foi apparaissent nombreux, même en se bornant à ceux qui vécurent au siècle de la Réforme. Mais la perspective se modifie, pour peu qu'au simple comptage on substitue une pondération des présences.

Les hommes d'Etat, souverains et ministres, auxquels l'histoire doit les plus anciens projets et réalisations légales de tolérance religieuse furent catholiques, c'est entendu. Mais il serait osé d'attribuer leur attitude à leur catholicisme. Sinon, comment expliquer qu'elle fut désavouée et souvent combattue par ceux-là même qui, en vertu de leurs fonctions, étaient les mieux qualifiés pour parler au nom de la religion?

L'Edit de Nantes fut accordé par Henri IV devenu catholique. Mais cet acte se heurta au mécontentement manifeste de Clément VIII, qui aurait déclaré : « Cet édit, le plus mauvais qui se pouvait imaginer, permettait liberté de conscience à tout chacun, qui était la pire chose du monde » [19].

Trente ans plus tôt, le premier décret officiel de tolérance civile paraissant en terre germanique fut l'œuvre du prince catholique Maximilien II (1568). Pie V en fut si peu satisfait qu'il envoya à l'empereur le légat Commendone, pour tenter d'en obtenir le retrait [20].

Encore plus manifeste fut l'hostilité suscitée par la Confédération de Varsovie et par la politique tolérante des rois de Pologne et de

19. *Lettres du cardinal d'Ossat*, éd. M. Amelot de la Houssaye, Amsterdam, 1758, t. III, p. 318 (28 mars 1599, au roi), cité t. II, p. 125. — Voir aussi notre article *Clément VIII*, dans le *Dict. d'Hist. et de géogr. ecclés.*, t. XII, col. 1259.
20. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. VIII, Fribourg, 1928, pp. 470 sq.

leurs ministres, tant chez les évêques de Pologne que chez le cardinal Hosius à Rome [21]. Sans même parler du grand prédicateur de la Cour, le P. Skarga, qui, pendant plus de trente ans, en fit le point de mire de ses attaques inlassables [22].

Plus tard, en Bohême, la Lettre de Majesté suscita dans les milieux catholiques une indignation non moins vive.

Catholiques également avaient été les principaux inspirateurs et promoteurs de la politique des colloques. Ceux surtout qui se révélèrent les plus sincères, les moins affectés par des arrière-pensées. Les milieux gouvernementaux de Vienne et de Paris, ceux d'un bon nombre de capitales mineures, étaient largement gagnés à l'idée d'une coexistence pacifique, au moins provisoire. A leur contact, d'autres personnalités catholiques, même des prélats, furent acquis aux mêmes idées [23].

Mais ici encore il serait contre-indiqué de s'imaginer avoir affaire à des personnalités représentatives de l'opinion catholique officielle. Ils ont agi en humanistes, en hommes d'Etat, bien plus que comme catholiques. Leur attitude parfois excessivement méfiante à l'égard des réalisations les plus authentiquement catholiques [24] s'est heurtée à l'opposition, plus d'une fois violente, de leurs coreligionnaires et leurs initiatives se virent torpillées par eux.

Si l'on ne retient que ceux qui furent théoriciens avant tout, ceux que l'on pourrait appeler les « pères spirituels » de la doctrine moder-

---

21. A l'unanimité moins une voix, l'épiscopat polonais refusa de signer le texte de la Confédération. « Avec son intransigeance coutumière (Hosius) approuva énergiquement la conduite de ses collègues ». L'un et l'autre revinrent plusieurs fois à la charge. Lecler, I, 378, 381.

22. Il publia en 1593 et réédita en 1596 un ouvrage intitulé *Procès de la Confédération.* Il y était dit entre autres : « Souffrir et tolérer les hérésies, quand elles ne peuvent être punies sans émeute et sans dommage pour l'Eglise catholique, c'est une chose. C'en est une autre que de leur donner la liberté et de les semer parmi le froment. C'en est encore une autre que de leur donner protection par une loi publique et en quelque façon les approuver. La première chose, le Christ l'enseigne quand il dit *sinite crescere,* et là-dessus tous les catholiques sont d'accord. Le diable seul fait la seconde. La Confédération y ajoute la troisième, qui est la pire... Car elle laisse semer cette ivraie diabolique et lui donne une protection légale » (cité I, p. 386).

23. Signalons à titre d'exemples et en nous bornant aux seuls ecclésiastiques : parmi les français : Jacques Sadolet, évêque de Carpentras; Jean du Bellay, qui sera cardinal; Briçonnet, évêque de Meaux; Jean de Monluc, évêque de Valence; Claude d'Angennes, évêque du Mans; Jacques Bienassis, abbé de Bois-Aubry. Parmi les impériaux : les trois évêques de Vienne, Jean Faber, Nausea et Wertwein; les archevêques de Mayence et de Cologne, ainsi que le chancelier de ce dernier, Jean Gropper; les évêques de Naumburg, Julius Pflug, de Merseburg, Michel Helding, et de Prague, Antonin Brus. Parmi les néerlandais : le cardinal Granvelle, les évêques de Bruges, Namur, Tournai, Ypres et Bois-le-Duc, les abbés de Villers, de Parc et de Sainte-Gertrude.

24. Ainsi Julius Pflug fit à peine acte de présence au concile de Trente; il saisit le premier prétexte valable pour s'esquiver.

ne de tolérance, on ne trouve dans leurs rangs qu'un très petit nombre d'auteurs catholiques : une poignée d'isolés, un quarteron d'esprits originaux ou de personnages de second plan. A peu près rien en fait d'interlocuteurs valables, de personnalités représentatives. Car il serait trompeur de considérer comme tels des théoriciens marginaux, comme Cassander ou Guillaume Postel, des ecclésiastiques défroqués, comme Bernardino Ochino, ou des « girouettes » comme Georges Witzel [25]. Les quelques noms pouvant être alignés et faisant réellement autorité, tel celui de Molanus, recteur de l'université de Louvain, reviennent toujours dans toutes les citations, chaque fois qu'il s'agit de se référer à une personnalité de premier plan dans un sens favorable à un point de liberté religieuse [26]. Ces quelques unités ne peuvent équilibrer le poids considérable de ceux qui brillent par leur absence. Leur opinion est, bel et bien, celle d'une minorité, et, qui plus est, d'une minorité souvent désavouée explicitement ou combattue par les milieux officiels, organes de la tradition reçue. Ceux-ci adoptent dans l'ensemble une attitude très réticente, souvent même principiellement hostile. Cette attitude peut se comprendre. Certains diront même qu'elle peut se justifier. Une histoire loyale se doit au moins de la constater.

Le contraste serait plus grand encore, si le P. Lecler avait étendu le champ de son enquête aux dimensions réelles de la chrétienté du XVI[e] siècle. Plus qu'à aucune époque de son histoire, le catholicisme d'alors s'appuyait sur la latinité méditerranéenne. Il reposait sur l'axe Rome-Madrid-Lisbonne. « Mediterranea docet » auraient pu dire les intellectuels de ce temps. L'inclusion de ce centre de gravité du catholicisme, où, quoi qu'en dise l'auteur [27], « le drame des divisions religieuses » a été « réellement vécu » (bien que d'une autre manière), aurait considérablement accru le nombre des témoignages catholiques. Il est vraisemblable que la proportion déjà restreinte des voix favorables à la tolérance s'en serait encore amenuisée.

---

25. Georges Cassander, humaniste belge de tendance œcuméniste, eut une influence bien plus considérable dans les milieux protestants que chez ses coreligionnaires catholiques, qui estimèrent ses idées inadmissibles. Guillaume Postel continua la lignée des irénistes universaux du type Nicolas de Cues ; entré chez les Jésuites l'année même de la publication de son grand ouvrage *De orbis terrae concordia*, il les quitta l'année suivante, eut des démêlés avec l'Inquisition et vit ses œuvres mises à l'index. Bernardino Ochino, général des Capucins passé au calvinisme, devint un de ces libres penseurs traqués à la fois par les gouvernements catholiques et par les autorités protestantes. Georges Witzel, prêtre catholique devenu luthérien puis redevenu catholique avec sa femme et ses enfants, essaya toujours de suivre une voie moyenne d'inspiration humaniste et de tendance moralisante, à l'égard de laquelle les Pères du concile de Trente se montrèrent explicitement méfiants.

26. Lecler, t. II, p. 203.

27. Lecler, t. I, p. 7. Pourquoi ne pas consacrer à ce domaine géographique ainsi qu'à la Scandinavie (et peut-être à la Turquie) la matière d'un troisième volume, ce qui parachèverait la vue d'ensemble ?

Les porte-parole authentiques du catholicisme de la Contre-Réforme ce ne sont ni les hommes politiques ni les quelques auteurs ayant écrit ou agi en leur nom personnel. Ce sont : le Saint-Siège, le Sacré Collège, les corps épiscopaux, les universités et les ordres religieux. C'est leur attitude face au problème de la tolérance qui nous renseignera le plus sûrement sur celle de l'Eglise à cette époque.

Cette attitude, que fut-elle? Sans doute, le sujet ne fut pas traité ex professo par le P. Lecler. Le cadre géographique de son plan s'y opposait. Mais la documentation accumulée tout au long de son exposé suffit à fournir une réponse globale de première approximation. D'autant plus que cette attitude fut dépourvue de toute équivoque. Avec la meilleure volonté du monde, il n'est pas possible de la considérer comme favorable aux idées modernes de tolérance.

Parmi les *Souverains Pontifes,* il en est deux que l'auteur range avec raison parmi les irénistes : Paul III, à plusieurs reprises, surtout lors du colloque de Ratisbonne; Pie IV, dont les concessions en matière d'utraquisme prouvent les dispositions conciliantes. S'il faut prendre à la lettre un texte d'Erasme, Adrien VI aurait appartenu à la même famille spirituelle. Quant à Clément VII, il avait une politique trop inarticulée pour pouvoir être classé où que ce soit. Tous les autres papes de ce siècle ne sont jamais mentionnés que dans un contexte d'antitolérance plus ou moins appuyé. La bulle *Exsurge* de Léon X, qui range au nombre des assertions luthériennes condamnées : « Brûler les hérétiques est contraire à la volonté de l'Esprit » [28]. Le contraste entre l'attitude de Paul IV et celle de son successeur. La position prise par Pie V dans les affaires françaises, dans celles de l'Empire, des Pays-Bas et surtout d'Angleterre. De Grégoire XIII, lors de la Saint-Barthélémy, « l'attitude [qui] nous confond et nous bouleverse » [t. II, p. 83], mais qui cadre fort bien avec les autres détails rappelés à son sujet. Les interventions de Sixte-Quint et de Grégoire XIV, dans les Guerres de Religion, qui ne firent qu'apporter de l'eau en abondance au moulin du gallicanisme. Les réactions déjà mentionnées de Clément VIII, lors de l'Edit de Nantes, si peu différentes de celles de son prédécesseur lors de la Saint-Barthélémy. La décision prise par Paul V dans la question du serment d'allégeance anglais.

Dans la mesure où les indications forcément fragmentaires de l'ouvrage permettent d'en juger, le rapport des tendances était sensiblement le même parmi *les cardinaux*. Pas mal d'humanistes irénisants jusqu'au milieu du siècle. Les promotions de Paul III en particulier en ont peuplé le Sacré Collège : Contarini, Fischer, du Bellay, Bembo, Pole, Sadolet. N'a-t-il pas été jusqu'à proposer le chapeau à Erasme? Mais, à mesure que le siècle avance, l'attitude de raidissement

28. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum,* n° 773, Proposition 33.

devient plus évidente : les cardinaux Caraffa, Farnèse, Morone, Hosius, Pellevé, Bellarmin, de Lorraine, de Tournon, sont explicitement mentionnés dans un contexte de sévérité, parfois même de rigueur. « A la fin du siècle, avec le plein essor de la Contre-Réforme, l'existence d'un parti iréniste ne sera guère qu'un souvenir » [t. I, p. 272].

Le *corps épiscopal* était plus divisé. Nous avons donné ci-dessus (note 23), une longue liste de prélats pour le moins favorables à une liberté religieuse mitigée. Il est vrai, la liste serait non moins longue de ceux qui lui étaient hostiles et dont les plus militants sont mentionnés en bonne et due place : Martin Brenner, Georges Stobaeus, Cunerus Petri, Lindanus, Pamelius, Jean Paul Windeck, et la plupart des évêques allemands des alentours de 1600. Il semble même que ce soient les « réactionnaires » qui aient eu plus fréquemment l'occasion d'inspirer les attitudes collectives : pour preuve, les décisions des conciles provinciaux de Paris, Lyon et Bourges, dès 1528; l'attitude déjà rappelée de l'épiscopat polonais et le « chahut » en règle qui accueillit deux jours de suite l'évêque du Mans aux Etats de Blois, lorsqu'il déclara que « si l'hérésie devait être haïe, les hérétiques devaient être aimés et ramenés par l'instruction et le bon exemple, plutôt que contraints par l'épée et la force » [cité, t. II, p. 108]. On sait aussi que le *Liber reformationis,* présenté par l'empereur Ferdinand au concile de Trente, et qui s'inspirait d'une optique iréniste, ne fut pas même pris en considération [29].

Quant aux *milieux universitaires,* ils apparaissent ordinairement comme des citadelles d'intolérance. La Sorbonne de Noël Béda, évidemment. Mais aussi celle des décades suivantes. Mais encore Louvain, dans sa majorité : la Pacification de Gand, qui était loin pourtant d'accorder l'égalité réelle des droits aux deux confessions rivales, ne fut acceptée par Baius, Lensaeus et les principaux théologiens que « comme un pis aller » [II, p. 196]. Et la déclaration de l'Union de Bruxelles fut encore plus mal accueillie. L'attitude de Molanus, plus condescendante, n'allait pourtant pas fort loin. A Vienne aussi, le chancelier, Melchior Klesl, un converti, soutint fermement l'archiduc Ernest dans sa lutte contre les protestants.

Restent les *ordres religieux.* Ici encore et compte tenu de la même réserve, le panorama est assez semblable : quelques isolés d'une part, une grande masse convaincue, parfois jusqu'au fanatisme, de l'autre. Les Jésuites, l'ordre type de la Contre-Réforme, peuvent servir d'exemple. Tout au long du récit, presque chaque fois qu'il est question d'eux ou d'un de leurs membres, c'est dans un contexte défavorable à la liberté religieuse et à la tolérance. Citons : toutes les mentions concernant saint Pierre Canisius, l'intervention du P. Laynez au colloque de Poissy, l'attitude du P. Skarga à la cour de Pologne, celle du

29. Lecler, I, pp. 262-263.

cardinal Bellarmin dans diverses circonstances, les démarches du P. Parsons dans l'affaire d'Angleterre, le mot attribué au P. Possevin sur la coexistence du bœuf et de l'âne. Et l'on pourrait continuer.

Seuls un extrait emprunté à Pierre Favre, deux remarques sur les PP. Tanner et Laymann et la notice consacrée à Martin Becanus présentent au lecteur des jésuites aux opinions plus modérées. Opinions certainement inhabituelles, puisqu'à la suite d'un conseil donné par le P. Becanus à son pénitent, l'archiduc Ferdinand II, le jésuite fut requis de donner des « explications apaisantes » non seulement au pape, mais encore au P. Général et à Bellarmin [30].

Il est vrai, et il faut le reconnaître sans ambages : parmi les chefs classiques de la Réforme, les principaux ont fait preuve d'une compréhension encore plus limitée pour les problèmes de la tolérance.

Un mémoire rédigé en 1536 à Wittenberg et signé par Luther, Bugenhagen, Mélanchthon et Creutziger affirme que « les princes et les autorités civiles ont le pouvoir et le devoir d'abolir les cultes illégitimes, d'établir au contraire l'enseignement et le culte orthodoxe. Le même commandement leur enseigne en outre à réprimer l'enseignement public de fausses doctrines et de punir les endurcis » [cité, I, p. 174]. Même son de cloche, la même année, chez Urbain Rhegius : « Il appartient à l'autorité civile d'employer la force (si c'est nécessaire) pour conduire les gens au prêche ou les détourner de l'erreur, car les princes sont des pères et ils ne portent pas le glaive en vain » [cité, I, p. 253]. A qui objecterait que ce paternalisme confessionnel viole la liberté, Mélanchthon rétorque : le prince qui agirait ainsi : « *non cogit mentem sed locomotivam* » ; il les oblige à venir ; mais, cela fait, ils restent libres de donner ou de refuser leur adhésion interne [I, p. 252]. Jean Brenz est plus radical encore : Pas de liberté de conscience, sans une véritable conscience. Or « Là où il doit y avoir une conscience, il doit y avoir d'abord une science et ainsi il n'y a aucune conscience sans la vérité... C'est pourquoi tous ceux qui, par la tromperie du démon, vivent dans le mensonge et l'égarement n'ont, à proprement parler, aucune conscience vraie, mais seulement une conscience fictive et dégradée, de la même façon qu'une fausse monnaie n'est pas une monnaie... quand la foi véritable a disparu, il n'y a plus ni cœur, ni sagesse, ni raison ; c'est pourquoi on n'agit pas contre les consciences, quand on agit contre de telles gens » [cité, I, p. 251].

Les Réformateurs helvétiques sont tout aussi explicites :

« Allons-nous proclamer qu'il faut permettre la liberté aux consciences ? demande Théodore de Bèze. En aucune façon » [cité, I, p. 333]. « La conscience, renchérit Bullinger, a toujours été le manteau de tous les hypocrites » [cité, I, p. 344]. Egli procède par syllogismes à base scripturaire : « Magistratus gladio ulcisci debet male agentes (*Rom.*, XIII, 4). — At haeretici male agunt. — Ergo magistratus eos gladio ulcisci debet » [cité, *ibid.*]. Quant à Calvin, son attitude était si évidente qu'un auteur américain a pu dire de lui : « Si jamais Calvin a écrit quelque chose en faveur de la liberté religieuse, *it was a typographical error* » [31].

---

30. Lecler, I, p. 295.

31. R. Bainton, préface de sa traduction de S. Castellion, *Concerning Heretics*, New-York, 1935, p. 74 ; cité I, p. 317.

D'ailleurs, dans tous les pays où la foi nouvelle l'a emporté, la vie des « mécréants » ne fut pas plus à l'abri que dans les autres. Au contraire. L'exécution de Michel Servet par les autorités de Genève en 1553 est l'exemple le plus célèbre. Il est loin d'être le seul. Un seul pays a pu être considéré au XVI[e] siècle comme « l'asile des hérétiques » : la Pologne, un pays catholique. La vérité oblige cependant à constater que le drame de Michel Servet, s'il a été approuvé par de très larges secteurs de l'opinion réformée, a suscité dans les mêmes milieux une violente polémique dont les échos remplirent l'Europe entière [32]. Dans le camp catholique, les protestations contre les abus de l'Inquisition et des tribunaux similaires ont toujours été beaucoup plus timides. Il est dommage que le XVI[e] siècle n'ait connu aucun Castellion catholique. Il est dommage que les protestations les plus émouvantes contre la mise à mort des « hérétiques », contre le « forcement des consciences » se soient élevées en majorité dans un camp autre que celui des catholiques. Elles furent malheureusement trop rares parmi les catholiques les déclarations comme celle que le chancelier de Pologne, Zamoijski, fit un jour à un groupe de compatriotes réformés :

« Je donnerais une moitié de ma vie, pour votre retour à l'Eglise catholique et je garderais l'autre moitié pour me réjouir de votre conversion. Mais si quelqu'un voulait vous forcer, je donnerais pour vous soutenir ma vie entière, plutôt que d'être témoin d'une pareille servitude dans un Etat libre » [cité, I, p. 380].

C'est dommage, mais c'est un fait. L'historien n'a qu'une chose à faire : l'enregistrer.

V. CONCLUSION

En guise de *conclusion*, nous ne pourrions mieux faire que de nous inspirer des trois paragraphes finaux où le P. Lecler regroupe, en une trentaine de pages, les grandes lignes de son exposé suivant un plan synthétique. Résumé en tous points remarquable. Il se propose comme objet : 1) d'énumérer les principaux courants idéologiques qui se montrèrent favorables à la tolérance et d'en montrer le rayonnement ; 2) de dresser un bilan des réalisations de la tolérance, d'en expliquer la genèse et d'en mesurer le succès ; 3) de soumettre les divers arguments proposés par les partisans de la tolérance à un jugement de valeur.

Jusqu'au milieu du siècle, les *courants favorables à la tolérance*

32. Cfr Lecler, I, pp. 312 sq. La réaction la plus violente fut celle de Sébastien Castellion qui, dans une réfutation de Calvin, déclara tout net : « Si tu tues Servet, parce qu'il dit ce qu'il pense, tu le tues pour la vérité, car la vérité consiste à dire ce que l'on pense, quand bien même on se tromperait » (cité, I, 334).

étaient le monopole de trois milieux de pensée : celui des humanistes, qu'ils fussent de tendance érasmienne ou de l'école fabriste; celui des spiritualistes mystiques, ancêtres du piétisme contemporain; celui des anabaptistes de l'espèce pacifique. Au cours de la seconde moitié du siècle, de nouveaux courants vinrent se mêler aux précédents : celui des « politiques » favorables à la tolérance parce qu'elle leur paraissait exigée par l'intérêt national ou dynastique; celui des sectes radicales issues de la Réforme : sociniens antitrinitaires, puritains et baptistes anglais; celui des « érastiens », parmi lesquels se rencontraient des partisans convaincus de la tolérance, mais dont l'attitude restait, malgré tout, équivoque, puisque, selon eux, la liberté religieuse devait dépendre du bon vouloir du pouvoir civil.

A considérer l'ensemble de la période envisagée, *les réalisations de la tolérance* furent tardives, timides et limitées. De plus, à l'exception du Brandebourg, tous les pays où un régime de tolérance finit par s'établir sont des pays catholiques : France, Pologne et Transylvanie, Autriche et Bohême. Le P. Lecler souligne à bon droit cette particularité et il fait remarquer qu'elle ne pouvait certainement pas avoir échappé aux catholiques de ces pays, qui la comparaient au régime vexatoire et persécuteur auquel leurs coreligionnaires étaient en butte dans les Provinces-Unies et en Angleterre. Il suggère même que le retour à des mesures plus intolérantes observé en France au cours du siècle suivant jusques et y compris la Révocation de l'Edit de Nantes, peut avoir été partiellement dicté par le dépit de ne constater aucun geste de réciprocité dans le camp protestant [33].

Quant aux divers *arguments invoqués par les partisans de la tolérance,* que faut-il en penser? C'est ici le théologien qui répond, en confrontant ces arguments avec les principes directeurs de notre foi. Dans chaque système, dans chaque série d'arguments, il montre quels sont les éléments compatibles avec le catholicisme, et ceux qui ne le sont pas. Il relève l'existence de onze chefs d'argumentation différents. Sept d'entre eux lui paraissent affectés d'insuffisances telles, qu'il adopte à leur endroit une attitude nettement réservée. Ce sont : 1. La théorie des « articles fondamentaux », si chère aux humanistes érasmiens; 2. celle d'un latitudinarisme réduit aux préceptes essentiels de la morale; 3. celle de la liberté religieuse universelle basée sur l'action individuelle, imprévisible et incoercible de l'Esprit; 4. celle de la concurrence libre, gage d'un triomphe certain de la vérité sur l'erreur; 5. celle de la séparation totale de l'Eglise et d'un Etat totalement laïcisé; 6. celle de la tolérance concédée par le bon plaisir du prince agissant en vue de l'intérêt de la chose publique; 7. celle de la tolérance exigée par le développement des relations économiques et commerciales.

33. Lecler, II, 428.

Par contre, les quatre suivants lui paraissent être des « arguments plus solides qui, de nos jours encore, s'imposent à la considération » [II, p. 429]. Ce sont : 8. l'extension aux hérétiques de bonne foi de la règle posée par saint Thomas sur la tolérance des cultes juifs et païens : « Une mesure qui n'est pas permise en principe peut conditionnellement devenir licite, soit pour éviter un plus grand mal, soit en vue d'un plus grand bien » [34] ; 9. une exégèse moins littéraliste de la Bible, tenant mieux compte de la distinction entre les deux Testaments et de la révolution apportée par le Christ, axée sur le primat de la charité, sur le recours exclusif aux armes spirituelles et parfaitement exprimée par la règle d'or « fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fasse » ; 10. un appel au respect de la conscience, eu égard à la valeur de la personne humaine qui, même engagée dans l'erreur, reste libre et sujet de droits, un de ses droits étant de pouvoir extérioriser sa foi par des cérémonies cultuelles de son choix ; 11. une meilleure intellection de la nature réelle de l'Etat et de son autonomie dans ses rapports avec l'Eglise, en vertu de la distinction des fins qu'ils poursuivent l'un et l'autre.

Le problème de la tolérance est de tous les temps, n'étant autre que celui de la reconnaissance du pluralisme religieux dans l'Etat et dans la chrétienté. Il s'est posé au siècle de la Réforme sous un visage nouveau, qui nous paraît bien familier et même un peu vieilli, compte tenu du recul historique dont nous bénéficions, mais qui a bouleversé les contemporains. Secoués dans leurs habitudes mentales et institutionnelles, ils ont réagi d'une façon qui peut nous paraître excessive, souvent incompréhensible, parfois scandaleuse. Mais le visage de l'histoire n'est pas toujours celui que nous eussions souhaité. Peut-être aurions-nous préféré voir l'humanité accomplir son éducation spirituelle avec aisance et se montrer largement réceptive à l'éclosion des valeurs postulées par le respect fondamental de la personne humaine. L'histoire nous rappelle à une vision plus réaliste et plus tragique du passé. En nous racontant ce que fut en réalité l'apparition de l'idée de tolérance au siècle de la Réforme, elle nous apprend que, dans notre monde déchu, chaque parcelle du patrimoine spirituel de l'humanité ne peut naître, elle aussi, que dans un contexte de souffrances et ne peut être acquise que de haute lutte.

Eegenhoven-Louvain Roger Mols, S. J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean.

34. Lecler, II, 432. — Dans une allocution aux juristes italiens, le 6 déc. 1953, S.S. Pie XII s'exprimait de même : « Le devoir de réprimer les déviations morales et religieuses ne peut être une norme ultime d'action. Il doit être subordonné à des normes plus hautes et plus générales qui, dans certaines circonstances, permettent et même font peut-être apparaître comme le parti le meilleur celui de ne pas empêcher l'erreur, pour promouvoir un plus grand bien ».

Les fonctions psychologiques dans la relation pastorale

Que l'action pastorale dans sa visée, ses fondements et ses moyens, soit autre chose qu'une relation psychologique, nous l'avons fortement souligné dans un premier article [1]. Par ailleurs, une authentique *psychologie pastorale,* comme science et même comme technique, est possible parce que la relation pastorale prend appui sur des dispositions et met en œuvre des mécanismes psychiques, assez généraux, chez le pasteur, chez ceux qui recourent à lui, aussi bien que dans le rapport qui s'établit entre eux.

Avant d'aborder l'examen de certains points de technique, propres à favoriser le dialogue pastoral, nous proposons de réfléchir aux *attitudes* psychologiques qui sont à la base d'une relation pastorale correctement établie et bien conduite. Si l'accord peut se réaliser sur les principales attitudes impliquées dans cette relation, il deviendra facile d'évaluer la qualité d'un dialogue, ou même la pertinence d'une réponse au cours d'un dialogue, en fonction des buts poursuivis.

Variété des situations.

Evoquons d'abord la diversité des situations où notre aide pastorale est fréquemment sollicitée et sur lesquelles nous devrons revenir ultérieurement [2].

— Un prêtre est appelé auprès d'une femme de trente ans, célibataire, qui

1. *Pastorale et psychologie, N.R.Th.,* 1958, pp. 159-170.

2. Notre perspective s'établit ici dans la ligne d'une action pastorale *individuelle* (direction de conscience, catéchèse individuelle, réponse à des consultations, etc.). Il sera relativement simple, ultérieurement, de procéder à l'étude des mêmes attitudes et fonctions dans une perspective de pastorale *sociale* (homilétique, organisation des œuvres et des communautés, fonctionnement des institutions, etc.). Aucun effort méthodique, à notre connaissance, n'a encore été tenté pour appliquer à cette pastorale, selon les vues du catholicisme, les travaux de la psychologie sociale, en particulier ceux relatifs à la « dynamique des petits groupes ». On lira avec intérêt les excellents articles du P. Salman, O.P. : *La psychologie sociale de la vie commune,* dans le volume *La Vie Commune,* Paris, Ed. du Cerf, 1956, pp. 297-314, et du Père H. Bissonnier, *Quelques conditions psychologiques de la vie d'équipe* (sacerdotale), dans le volume *Pastorale, Œuvre commune,* Paris, Ed. de Fleurus, 1956. — Paul F. Douglass, *The Group Workshop Way in the Church,* New York, Association Press, 1956, peut servir d'introduction élémentaire à des méthodes encore peu connues de notre clergé paroissial. — Voir aussi Kilian McDonnell, *Psychiatrie et Pastorale : une expérience de collaboration,* dans *Lumen Vitae,* 1957, 2, pp. 262-268, à propos du travail de groupe aux sessions annuelles de psychologie pastorale, organisées par les Bénédictins (P. Portz) à Collegeville, Minnesota.

vient de perdre son père. Elle est effondrée, amère, susceptible. Elle cherche à parler et n'y parvient pas. Quand elle parle, c'est pour exprimer qu'elle doute de tout, et de la foi chrétienne, et d'elle-même, et des autres. Le prêtre connaît la théologie; mais il sent aussi la détresse. A son tour, il est paralysé par les mots de fausse consolation qui lui viennent à l'esprit. Littéralement il ne sait « quelle attitude prendre ». Comment peut-il gagner accès à la personnalité de cette femme, qui l'a sollicité, et lui parler authentiquement? Que peut-il dire ou faire pour que s'établisse une relation psychologiquement utile et pastoralement orientée?

— Un jeune homme vient trouver son vicaire. Il pense à se marier, mais ne peut se décider à choisir. Il a fréquenté plusieurs jeunes filles sans parvenir à nouer une relation stable. Il est obsédé par l'idée qu'il faut des « garanties » avant de s'engager pour la vie. Et les garanties ne lui semblent jamais suffisantes. Qu'attend-il du vicaire? Une parole rassurante? Une décision prise à sa place? Comment conduire un tel dialogue?

— A l'hôpital, un religieux visite un ouvrier de 25 ans, militant d'Action catholique, père de deux enfants. Il s'attendait à le trouver convalescent. Il le trouve anxieux et presque désespéré. Son cas s'est fort aggravé. On parle de tuberculose des os. Il ne guérira sans doute plus jamais. « Comment Dieu permet-il cela? » Quel sens humain peut avoir cette situation? Quel genre d'aide pastorale serait-il possible de procurer?

— Pour mémoire, mentionnons les difficultés classiques des consultations pastorales : la masturbation et les scrupules, les scandales dans l'Eglise, les demandes d'argent, de réconfort humain et de solutions toutes faites.

La psychologie n'a évidemment aucune recette pré-fabriquée pour aider le prêtre à aborder chacune de ces situations. Elle l'inviterait plutôt à réfléchir d'abord, de façon personnelle, aux réactions intérieures que la description de ces situations courantes a suscitées immédiatement *en lui* et à les comparer aux attitudes qu'une relation authentiquement pastorale semblerait réclamer. Ces attitudes, intimement liées au caractère de « re-présentant » de Dieu, correspondent à trois grandes fonctions, relativement indépendantes des cas spécifiques, qui structurent l'action pastorale du prêtre : fonctions de *compréhension,* de *direction* et de *médiation* [3].

I. LA FONCTION DE COMPRÉHENSION

Le dialogue pastoral devrait donner à toute personne qui en bénéficie une occasion, peut-être unique, d'être accueillie, acceptée et comprise selon tout ce qu'elle est, dans la totalité de son être intellectuel, moral et affectif. Aussi bien, la grâce du Seigneur peut pénétrer la nature de l'homme à n'importe quel moment de son développement et dans n'importe quelle situation. « Moi non plus - dit le Seigneur à

3. Les réflexions qui suivent ont été élaborées et ont trouvé leur expression actuelle au cours d'un travail de groupe, entrepris par neuf prêtres réunis en un « Séminaire de Psychologie Pastorale » (15 séances d'une heure et demie) à l'initiative de l'Ecole des Parents et des Educateurs (Bruxelles, 1957-1958), destiné à approfondir les techniques d'interview en pastorale.

la femme adultère — je ne te condamne pas » (*Jean*, VIII, 11). Le bon pasteur n'est pas seulement celui qui est capable de donner sa vie pour ses brebis, mais celui qui connaît ses brebis et peut les appeler chacune par leur nom propre.

Cette « chaleureuse acceptation » du consultant — techniquement élaborée dans l'école thérapeutique de Carl Rogers[4] et si souvent prônée dans les activités du Service Social[5] — comporte plusieurs aspects :

a) Accueillir la personne, telle qu'elle se présente *dans la relation avec nous,* comme une personne libre, et accepter continuellement les progrès et les limites qu'elle fixe et déplace graduellement au cours de la relation elle-même. L'entretien pastoral, le plus souvent commencé par l'initiative du consultant[6], ne se développera authentiquement que par la mise en œuvre de sa liberté. Il risquera fort d'être compromis si le pasteur exerce quelque pression (directe ou indirecte) pour forcer l'intimité.

b) Accepter la personne, telle qu'elle se révèle *dans ses difficultés et ses problèmes.* L'accueil pastoral demande une disponibilité entière qui nous permette d'écouter attentivement les positions et les conflits d'autrui, de les percevoir autant que possible par les yeux de l'interlocuteur et de sympathiser, sinon aux solutions elles-mêmes (qui peuvent nous rebuter ou être fausses), du moins aux efforts tentés pour arriver provisoirement à une solution. Trop souvent une formule hâtive, même très correcte objectivement, donne à notre consultant l'impression pénible qu'il n'a pas le droit d'avoir des problèmes, ou du moins qu'il n'a pas le droit d'en avoir longtemps et de les laisser mûrir à l'aise.

---

4. Sur les techniques de « warm acceptance », voir Carl R. Rogers, *Counseling and Psychotherapy,* New York, Houghton Mifflin, 1942, en particulier le chapitre V. Sur leur application et leurs limites dans le travail pastoral, voir Charles A. Curran, *Counseling in Catholic Life and Education,* New York, Mac Millan, 1952 — excellent pour les consultations où les problèmes moraux sont au premier plan — et surtout Seward Hiltner (protestant), *Pastoral Counseling,* New York, Abingdon Press, 1949, où la finalité religieuse du dialogue pastoral est remarquablement mise en lumière et méthodiquement recherchée.

5. A titre d'exemples, mentionnons *Compréhension psychologique et Service Social,* par F. Duyckaerts (dans *Service Social dans le Monde,* XII, 4, octobre 1953, Bruxelles) et *Réflexions sur le Case-work,* par le Père G. Cruchon, S. J. et l'abbé M. Oraison (dans *Pages Documentaires,* 1954, 3, Paris). On ne peut s'empêcher d'être frappé et inquiet par le contraste qui existe entre la « supervision » méthodique que des Assistantes Sociales s'imposent, souvent durant plusieurs années, pour assurer la qualité de leurs relations humaines, et le caractère purement occasionnel des conversations par lesquelles les prêtres, lors de leurs premiers ministères, acceptent de vérifier l'allure prise par leurs contacts pastoraux, la valeur ou l'effet des conseils qu'ils donnent.

6. C'est toujours le cas en « direction spirituelle ». Le travail pastoral comporte aussi plusieurs situations où l'initiative d'une visite à domicile est prise par le pasteur. Il faut cependant reconnaître que la relation ne peut mûrir sur le plan pastoral que si cette démarche finit par être acceptée et assumée par le paroissien.

c) Comprendre la personne dans son individualité propre, unique, non interchangeable, *dans la singularité de son destin providentiel.* A ce point de vue, la psychologie pastorale risquerait de mal servir cette première fonction d'accueil si elle se *bornait* aux formules de compréhension fournies par les typologies ou les caractérologies, trop souvent vouées aux étiquettes et aux généralisations hâtives. Elle a beaucoup plus à tirer, à notre avis, des travaux de psychologie clinique (c'est-à-dire de psychologie individuelle, normale ou pathologique) où l'on apprend à se mettre à l'écoute de tout l'homme et à deviner, derrière la tranche de vie que cet homme nous présente actuellement dans le dialogue, le retentissement des influences qui se sont accumulées en lui au cours de son histoire personnelle et dont il est la vivante récapitulation.

Accepter le consultant tel qu'il est, laisser la relation pastorale mûrir sous l'impulsion de l'interlocuteur et à son rythme : telle est la première attitude fondamentale, dont nous devrons étudier plus tard les manifestations au niveau de l'échange verbal, jusque dans les mots et les phrases que prononce le conseiller spirituel. Attitude éminemment pastorale, elle invite chacun à sortir de la solitude, à s'expliciter, à se voir et à s'accepter devant un autre être humain qui, à défaut de pouvoir lui présenter l'image de ce « Juge par qui tout homme voudrait être jugé » (De Greeff), s'efforce de lui en offrir au moins quelques traits imparfaits. Attitude de plus en plus précieuse dans nos cultures de masse. Si cette chaleur de compréhension venait à disparaître, petit à petit, de notre monde en voie de mécanisation et de socialisation, si elle venait à être compromise dans la superficialité des « accueils » souriants et fonctionnarisés par lesquels on tente de corriger la solitude de l'homme perdu dans les grandes foules, elle devrait se réfugier dans l'acceptation compréhensive et fraternelle qu'un homme s'efforce d'opérer au profit de ceux qui le consultent au nom de Dieu et sous le signe de la divine charité.

II. LA FONCTION DE DIRECTION

Comme tout homme, le prêtre en relation pastorale témoigne de certaines valeurs. Même s'il ne peut prétendre les manifester adéquatement dans l'exemple qu'il donne par sa personne et par sa vie, il atteste en tout cas, par son vêtement même, qu'il est là pour fournir objectivement aux consciences les vérités religieuses et les obligations morales qui sollicitent leur adhésion et leur engagement. « Va et désormais ne pèche plus », ajoutait le Christ sans avoir condamné.

Cette fonction éducative, élevante (au double plan : moral et religieux), est également essentielle à la relation pastorale. Elle est, du reste, la plus spontanément exercée par le prêtre et réclamée de lui

par la plupart des consultants. La principale difficulté est ici d'articuler correctement cette fonction avec les deux autres : l'accueil intégral et la médiation. La fonction de direction évitera d'empiéter sur celles-ci et sera, en général, plus efficacement accomplie si elle tient compte des principes suivants :

a) L'entretien pastoral n'est ordinairement pas fondé sur le recours à un Supérieur [7] ayant pouvoir de commander ou de statuer sur les conduites actuelles d'autrui en vertu de l'obéissance [8]. En outre, dans de nombreux cas, les actes ou les dispositions dont on discute ne constituent ni des péchés, ni des prestations moralement obligatoires. Le dialogue réclame donc une recherche et un choix prudent parmi de multiples conduites possibles. Dans cette recherche, le pasteur procédera par élucidation et clarification, examinant avec le consultant les diverses solutions acceptables, lui donnant un sentiment de sécurité et le rendant plus capable de prendre *lui-même* les décisions par lesquelles il engagera une volonté libre, légitimement créatrice de ses comportements.

b) Même là où les valeurs morales imposent une certaine ligne de conduite, la direction pastorale évitera de procéder par contrainte morale ou pression psychologique. Dans des cas très rares (songeons à une personne qui soulève la question du suicide — ou qui envisage une décision dont les répercussions sociales seraient catastrophiques), il est vrai que le pasteur devrait exercer tout son pouvoir de suggestion, jeter dans la balance tout son prestige et ne pas hésiter à protéger l'avenir par une véritable coërcition provisoire. Mais qu'il ne cède pas à la tentation de traiter normalement ainsi les personnes équilibrées et adultes qui recourent à lui. Qu'il se rappelle que la fonction de direction demande qu'il rende les consultants plus capables non seulement d'adopter les comportements extérieurs qui moralement

7. C'est de nouveau à la « direction spirituelle » que nous songeons ici. Nous n'oublions pas que les charges pastorales peuvent inclure des démarches d'autorité, des sommations, des remontrances et même des condamnations. Ces trois dernières situations nous paraissent cependant très rares, dans la société actuelle, et nous les réserverions pour l'étude des démarches liées à la pastorale *sociale*. Quant aux rapports d'obéissance proprement dite, entre supérieurs et subordonnés, ils correspondent à une dialectique et à une psychologie relationnelles profondément différentes et appellent un traitement particulier.

8. Sur la tendance de certains directeurs à accepter trop facilement un vœu d'obéissance de leurs dirigés à leur égard, ainsi que sur l'opportunité très rarement réalisée d'accepter un pareil vœu, on lira : *Le vœu d'obéissance au Directeur,* par le Père Gabriel, dans *Direction Spirituelle et Psychologie,* 1 vol., des *Etudes Carmélitaines,* Desclée De Brouwer, 1951, pp. 129-156. — Par ailleurs, la *Rivista di Vita Spirituale,* V, 3, Rome, juillet 1951, a publié une intéressante enquête auprès de nombreux théologiens et directeurs spirituels sur la relation de « docilité » ou «-d'obéissance » qui trouve place dans la direction spirituelle. Sans être totalement conciliables, les opinions convergent néanmoins vers l'idée d'exclure l'obéissance proprement dite de la relation psychologique en direction spirituelle, en y maintenant une valeur de docilité (issue de la vertu de prudence) librement consentie au directeur, en tant que moyen symbolique, vécu en esprit de foi, d'effectuer une reddition à Dieu.

s'imposent, mais à s'y engager librement, d'un mouvement intérieur fondé sur les *motivations* les plus mûres et les plus spirituelles dont ils sont capables. Faire progresser les motivations, mûrir les raisons de croire ou d'agir, est tout aussi important (et souvent plus important), au point de vue de la fonction de direction qui nous occupe, que d'obtenir dans l'immédiat les conduites adéquates.

c) Enfin, la direction pastorale prolongée sera attentive à ne pas fixer chez le consultant un besoin de dépendance, de passivité dans les décisions à prendre, qui aboutirait à « aliéner » sa conscience morale et même à compromettre ses progrès religieux. L'écueil est particulièrement menaçant pour les pasteurs enclins à une attitude dominatrice, autoritaire ou faussement paternelle, qui verront graviter autour d'eux, comme par hasard, la foule des anxieux, des scrupuleux et des faibles qui ne demandent que cette occasion de se libérer d'eux-mêmes et d'esquiver les charges normales de la responsabilité devant Dieu, qui pèsent sur tout homme devenant psychologiquement adulte. L'accrochage psychique entre le pasteur et le consultant peut devenir trop intense et empêcher le jeu de la troisième fonction, la médiation, privant alors la relation de direction de son ouverture spécifiquement religieuse [9].

Diriger le consultant, ce n'est donc pas uniquement guider ses comportements ou ses pensées, mais c'est assurer l'éveil progressif de sa personnalité et de sa liberté en face des valeurs objectives de la moralité et de la religion. La fonction de direction serait bien courte et gravement mutilée si elle portait tout son effort sur les discussions de morale, sur les objections intellectuelles, sur une éducation à coup de principes même excellents. En-dessous des mots que le consultant prononce, au-delà du contenu matériel de ce qu'il nous dit, le meilleur de notre attention se portera sur son état affectif, latent ou manifeste, sur les possibilités comme sur les limites actuelles d'une liberté qu'il s'agit d'éveiller à elle-même et à Dieu [10].

---

9. Ceci n'est qu'un aspect d'un problème plus large, celui du *transfert* psychique dans la relation pastorale. Nous nous proposons d'y revenir plus tard sur la base d'exemples concrets. On pourra lire là-dessus : Dr. G. Mora, *Quelques aspects du transfert chez les scrupuleux, Supplément à la Vie Spirituelle,* n. 36, 15 févr. 1946, pp. 81 à 98 et A. Godin, *Action thérapeutique et action pastorale, Ibidem,* n. 44, 15 févr. 1958, pp. 21-30.

10. L'abbé Ch. Curran, *o.c.,* souligne la différence à mettre entre « guidance » et « counseling ». Dans la relation de « guidance », on indique à une personne les principes moraux, religieux ou simplement sociaux qui sont impliqués dans sa situation concrète actuelle. Dans la relation de « counseling », on l'aide à mûrir elle-même son conflit ou ses difficultés affectives en sorte qu'elle puisse adopter, compte tenu des principes moraux, une ligne de conduite adéquate et adaptée. Ce double travail, présent dans la fonction de direction correctement accomplie, n'est pas facile à désigner en langue française.

III. LA FONCTION DE MÉDIATION

Pas plus qu'elle n'a commencé par une initiative purement humaine, l'action pastorale ne se termine pas à l'influence psychologique ou pédagogique qu'un homme exerce sur un autre homme. Elle cherche à ce que l'action de Dieu se substitue progressivement à l'action de l'homme. Faute de quoi elle tomberait soit dans le psychologisme (première fonction), soit dans le moralisme pseudo-pédagogique (seconde fonction), dont S. Paul soulignait le dur contraste avec l'inspiration authentiquement pastorale : « Auriez-vous des milliers de pédagogues dans le Christ, que vous n'avez pas plusieurs pères » (*I Cor.*, IV, 15). C'est donc à l'esprit du Christ qu'il s'agit d'engendrer l'intelligence et le cœur du consultant; c'est à l'école de l'inspiration intérieure qu'il faut tôt ou tard, peu ou prou, l'initier.

Le pasteur ne peut se laisser approcher comme un ami accueillant que s'il fait accéder à un autre Amour. Le pasteur ne peut jouer au guide éclairé que s'il s'efface en faisant percevoir la source d'une autre Lumière. « Oportet Illum crescere, me autem minui » (*Jean*, III, 30). Tel est l'axe central qui permet aux deux fonctions précédentes de s'organiser en s'orientant vers le but : fonction de médiation [11] qui ne s'accomplit qu'en passant la main, et dont la voix ne porte qu'au moment où le verbe intérieur commence à relayer, dans l'âme du consultant, les paroles du témoin extérieur.

L'attitude psychologique requise pour exercer cette troisième fonction est la plus délicate à préciser et à maintenir. Elle demande certainement que le pasteur se mette lui-même, par la prière, en rapport constant avec la source d'où procède sa propre action, en tant que pastorale, et la croissance spirituelle du consultant. Au plan des dis-

---

11. Soulignons que le prêtre, en combinant les trois fonctions, est bien un *médiateur*, et non un simple intermédiaire. L'intermédiaire cesse d'agir et disparaît une fois sa mission remplie. La médiation demeure une fois le but atteint. C'est pourquoi le Christ est appelé le médiateur, et non l'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Ainsi en va-t-il de l'action de l'Eglise et de ses prêtres, aussi bien sous l'aspect sacramentel que sous l'aspect formellement pastoral. Même dans la « direction » de personnes recevant des grâces et des lumières d'ordre mystique, la médiation du prêtre, soit comme conseiller, soit comme représentant de l'autorité ecclésiastique, ne cesse pas de s'exercer. Sur l'opposition apparente entre l'unique médiation du Christ et la multiplicité des « médiateurs » dans l'Eglise, voir la solution de S. Thomas, *Somme Théol.*, III, q. 26, art. 1 : les prêtres, comme les prophètes, ne sont médiateurs que *secundum quid, ministerialiter* et *dispositive*. — Il serait intéressant d'étudier comment les Protestants comprennent la fonction de médiation exercée en direction spirituelle. On pourrait comparer, par exemple, les positions (plus polémiques, accentuant les contrastes) de J.-D. Benoît, *Direction spirituelle et protestantisme*, Paris, Alcan, 1940 — celles (psychologisantes, insistant sur le rôle symbolique) de Carroll A. Wise, *Pastoral Counseling, Its Theory and Practice*, New York, Harper, 1951 — et celles (combinant fonction symbolique et rôle objectif) de S. Hiltner, *Preface to Pastoral Theology*, 1958, et *Pastoral Counseling*, 1949, New York, Abingdon Press.

positions psychologiques, la fonction de médiation semble réclamer en outre :

a) *Une disposition d'infinie patience.* « Deus patiens est » (*Eccli.*, XVIII, 11) : il faut savoir attendre et respecter la liberté d'autrui dans ses plus longs délais. « Caritas patiens est » (*I Cor.*, XIII, 4) : il faut aussi pouvoir exprimer au consultant que l'œuvre entreprise, sa sanctification, est une entreprise à très long terme, inaugurée par un appel intérieur de Dieu (déjà à l'œuvre, puisque le dialogue pastoral est commencé), mais qui ne progressera qu'au long des mois et des années par l'acquiescement secret et fidèle, à la fine pointe de l'âme.

b) *Une disposition de confiance absolue* dans les ressources (naturelles et surnaturelles) à l'œuvre dans le consultant. De là peut venir la lumière, de là doit venir la force. Toute affirmation et toute suggestion, en tant qu'elles viennent du pasteur, ne seraient que des tentatives qui *de soi* n'atteignent pas le but et qui, dans les meilleurs cas, ne feraient qu'y disposer lointainement, « instrumentalement ».

c) *Une tendance à s'effacer,* à se retirer psychologiquement, à renvoyer le sujet (accueilli, certes, et dûment instruit) à sa propre conscience, à sa propre décision qui doit mûrir dans le secret inviolé, peut-être même à sa propre anxiété. Beaucoup de consultants redoutent que le prêtre les renvoie à eux-mêmes, à leur liberté encore inquiète, à l'inspiration du Seigneur qu'ils sont encore malhabiles à percevoir dans la sécurité. Et pourtant serait-il bon pour l'homme d'échapper totalement à l'anxiété de certaines décisions à prendre? Serait-il heureux que son guide pastoral lui voile complètement la réalité d'un salut auquel il doit travailler « avec crainte et tremblement » (*Philip.*, II, 12) [12]?

La fonction de médiation serait donc mal accomplie si nous nous bornions à résoudre *matériellement* le problème d'un consultant (don en argent, intervention auprès d'un mari qui se méconduit, renvoi d'un névrosé au thérapeute compétent). Nous laisserions ainsi passer, sous couleur de service rendu et de charité — du reste parfaitement louable et parfois nécessaire — l'occasion de l'acheminer vers *le sens spirituel* de l'épreuve, du conflit ou de la maladie qui traverse son existence.

La médiation serait aussi compromise si nous entrions dans le dialogue spirituel disposé à chercher *en nous-même* (en notre intelligence, en notre expérience, voire même en nos inspirations naturelles

12. Même la confession n'a pas comme fonction principale de libérer l'homme du poids de sa culpabilité psychique, mais de lui faire rencontrer mystérieusement, sacramentellement et efficacement le pardon objectif de Dieu, dont l'efficacité est sans proportion avec la libération psychologique qu'on peut en éprouver. Il est vrai que l'action sacramentelle n'a qu'une relation extrinsèque avec les déterminismes *psychiques,* tandis que l'action pastorale du prêtre (en direction spirituelle, par exemple) entretient avec ces dispositions un rapport direct, même lorsque son dialogue se situe au plan des problèmes moraux ou religieux.

ou surnaturelles) la solution des conflits que le consultant nous expose. Tout notre effort d'attention doit se centrer sur le consultant, au contraire, car c'est *en lui* seulement que peuvent se discerner et s'expliciter progressivement les orientations adéquates et c'est même *de lui*, en un sens beaucoup plus vrai que les débutants l'imaginent, que nous les recevrons nous-même.

CONCLUSION

Si la relation pastorale se limitait à comprendre et à accueillir, elle ne serait qu'une entreprise psychologique et certaines méthodes de compréhension psycho-thérapeutique y suffiraient.

Si la relation pastorale pouvait se contenter d'indiquer la voie à suivre et à donner des forces pour la suivre, les attitudes du moraliste et du pédagogue la mèneraient à bonne fin.

Si la relation pastorale se bornait à renvoyer le consultant à l'action de l'Esprit qu'il devrait écouter en lui, elle n'assumerait pas la nature de l'homme dans un dialogue humain, ne rendrait plus témoignage aux valeurs objectives de la morale et de la religion et, tout en énonçant correctement mais abstraitement le but à atteindre, elle cesserait d'être « instrumentale ».

En vérité, les trois fonctions sont impliquées et indissociables en pastorale. Toute relation pastorale requiert la chaleur d'un accueil psychologique : le pasteur y apparaît comme *le signe* de Dieu — la fermeté d'une direction pédagogique : le pasteur s'y affirme comme *le témoin* de la parole de Dieu — et la discrétion d'une médiation spirituelle : le pasteur s'y révèle comme un *précurseur*, préparant l'action directe de l'Esprit.

A chacun d'examiner pour lui-même laquelle des trois fonctions lui est plus familière et laquelle, au contraire, ne lui serait pas spontanément présente ou facile. Chacun peut ainsi porter son effort méthodique sur les moyens techniques propres à restaurer, dans son action, la plénitude et l'équilibre de ces trois fonctions.

Au moment d'aborder les méthodes de relation humaine les plus conformes à l'exercice de chacune de ces fonctions psychologiques, il était indispensable de discerner les grandes *attitudes* intérieures à défaut desquelles les techniques de contact et de dialogue ne vaudraient pas une heure de peine.

Bruxelles
184 rue Washington.

A. GODIN, S. J.
Professeur de psychologie religieuse
au Centre International « Lumen Vitae ».

L'aide apostolique à l'Amérique latine

QUELQUES PROBLEMES

L'idéal de l'Eglise dans n'importe quelle région du globe c'est, comme celui de Jésus en Palestine, après avoir jeté la semence de l'Evangile dans une terre de *Mission*, d'y voir se développer à tel point la vie religieuse qu'elle devienne terre de *Missionnaires*, entrant à son tour dans la phase active de l'Evangélisation du monde.

Le rôle missionnaire qui incombera de plus en plus dans l'avenir à l'Amérique latine apparaît non seulement de ce point de vue théologique mais aussi d'un point de vue psychologique : des missionnaires venus de ce continent ne rencontreraient pas en Afrique ou en Asie les obstacles qui s'opposent souvent au plein rendement apostolique de missionnaires venus de pays d'Europe occidentale ayant presque tous participé à l'aventure coloniale et à ses bivalences.

Mais si l'on considère la situation actuelle, on ne peut guère espérer une augmentation immédiate des effectifs latino-américains missionnaires.

Comme l'écrivait S.S. Pie XII dans sa lettre apostolique *Ad Ecclesiam Christi*, envoyée le 25 juin 1955 à S. Em. le card. Piazza, à l'occasion de la Conférence épiscopale latino-américaine de Rio : « Il est facile de prévoir qu'il faudra longtemps avant que le nombre de vocations au ministère sacré ne suffise dans chaque pays à satisfaire pleinement les nécessités » et le Pape continuait : « on doit donc faire en sorte d'assurer de la meilleure manière possible la présence d'ecclésiastiques venant d'autres pays [1] ».

En mai 1954, la revue *Latinoamerica* écrivait : « le seul commencement de solution radicale aux problèmes du catholicisme latino-américain est l'accroissement maximum quantitatif et qualitatif de son clergé. Mais l'urgence des problèmes ne peut attendre uniquement cette solution lente. Comme solution immédiate, il y a l'aide des églises d'Europe et d'Amérique du Nord ».

De fait, si nous comparons l'équipement religieux de diocèses d'Amérique latine avec d'autres d'Europe occidentale ou d'Amérique du Nord, nous sommes frappés par la disproportion des chiffres don-

---

1. *Conferencia General del Episcopado latinoamericano*, Rio, Rome, Poliglotta Vaticana, 1956. *Conclusiones*, p. 16.

nés : pour le mettre en évidence, sans vouloir élaborer les statistiques en pourcentages, nous avons groupé deux à deux 6 archidiocèses de capitales latino-américaines et 6 d'Europe, d'U.S.A. et du Canada, ayant des populations catholiques presque similaires, afin de pouvoir nous rendre compte de leurs forces quantitatives respectives en paroisses, prêtres diocésains, séminaristes, prêtres religieux et population scolaire des établissements catholiques (d'après l'*Annuario Pontificio 1958*; voir le tableau ci-contre).

La différence est telle que le devoir des églises supérieurement équipées apparaît sans aucun doute possible : « Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, escorté de tous les anges, alors il prendra place sur son trône de gloire. Devant lui seront rassemblées toutes les nations... Alors le Roi dira à ceux de droite : Venez les bénis de Mon Père... Car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais un étranger, et vous m'avez accueilli, nu et vous m'avez vêtu, malade et vous m'avez visité... En vérité, je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait [2] ».

Qui oserait dire que ce texte vaut pour les nécessités du corps, mais pas pour celles de l'âme?

Mais si nous demandons *l'avis des latino-américains* sur cette question de l'aide à leur prêter au plan sacerdotal, nous nous trouvons devant un éventail assez large d'opinions :

— certains acceptent de grand cœur et sans réserve l'idée de voir arriver des prêtres d'autres pays; cette attitude nous semble celle d'une minorité;

— à l'autre extrême, nous avons ceux — Evêques ou prêtres — qui ne les désirent nullement : se basant souvent sur des échecs constatés chez des prêtres étrangers, ils préfèrent leur petit nombre de prêtres... et d'ennuis... à un apport étranger ne devant attirer que des problèmes plus grands;

— entre les deux extrêmes, se situe, comme souvent, la majorité : elle souhaite leur venue, mais dans certaines conditions qui se ramènent surtout à deux : zèle apostolique et adaptation. Ils ont vu trop souvent des prêtres étrangers ne se distinguant guère par l'esprit de sacrifice du berger qui donne sa vie pour ses brebis, ni par le souci d'adaptation à leur champ d'apostolat.

---

2. Mt., XXV, 31-40.

	Paris	*Mexico*	*New York*	*Santiago (Chile)*
Population	5.154.834	3.900.600	4.900.000	1.900.000
Pop. cathol.	3.436.556	3.880.500	1.491.019	1.600.000
Paroisses	241	228	401	147
Prêtres diocésains	1.675	305	1.234	296
Séminaristes	389	101	205	59
Prêtres religieux	447	590	1.172	595
Religieuses	10.028	7.877	7.436	1.570
Ecoles cathol. :				
— garçons	45.872	33.215	113.341	40.000
— filles	56.813	49.175	104.278	38.500

	Québec	*Asuncion*	*Madrid*	*Santo Domingo*
Population	634.408	711.463	2.500.000	717.056
Pop. cathol.	620.083	683.800	650.000	710.056
Paroisses	265	45	294	42
Prêtres diocésains	1.014	68	697	32
Séminaristes	262	25	193	9
Prêtres religieux	379	80	400	110
Religieuses	7.900	275	2.486	429
Ecoles cathol. :				
— garçons	62.700	7.266	70.000	4.393
— filles	61.300	6.633	62.000	5.178

	Malines	*Buenos Aires*	*Utrecht*	*La Plata*
Population	3.260.410	3.673.600	2.212.882	2.831.976
Pop. cathol.	3.255.000	3.195.000	2.204.226	2.650.000
Paroisses	912	129	294	172
Prêtres diocésains	3.253	414	1.035	315
Séminaristes	594	102	231	56
Prêtres religieux	2.208	519	1.059	498
Religieuses	15.546	3.430	8.286	2.568
Ecoles cathol. :				
— garçons	148.027	—	74.140	12.500
— filles	178.398	54.419	67.410	38.000

Les témoignages abondent dans ce sens.

Dans un article publié en 1953, Monseigneur Fasolino écrivait :

« On propose l'incorporation de prêtres étrangers. J'ai connu assez de ces prêtres très dignes, zélés et qui sont morts dans leur diocèse d'adoption. Mais il y en a qui arrivent avec des airs de « conquistadores », qui apportent des lauriers universitaires, avec du mépris pour notre clergé simple, patient et de vertus cachées... Les caractéristiques des peuples américains sont très différentes de celles des européens, malgré les points de contacts existant : cela explique que leur efficience diminue en notre milieu et on pourra le remarquer plus encore si on leur confie des postes spécialisés. Malgré tout, les prêtres zélés font un grand bien et en faisant gagner du temps pour la formation du clergé local, favorisant la vraie solution, celle de l'intérieur [3]. »

Dans un article publié également par *Renovabis* [4], le Dr José Dammert Bellido, actuellement évêque auxiliaire de Lima, écrivait ce qui suit :

« De façon louable et pour répondre aux désirs du Saint-Siège, la Hiérarchie des différentes nations européennes a fait connaître à son clergé le manque de prêtres en Amérique latine et plus encore a favorisé leur départ en nombre important.

» Pour nous latino-américains, c'est une aide précieuse à ne pas négliger et c'est dans le but de favoriser la venue de nombreux frères pour collaborer au ministère pastoral que je rédige ces brèves observations.

» Il est important de signaler, en premier lieu, que l'Amérique latine n'est pas terre de missions parce que, si l'on croit devoir venir avec la mentalité d'un missionnaire qui va en Afrique centrale, l'on se trompe, car le catholicisme est traditionnel dans nos pays, et l'on tomberait dans la même erreur que les protestants qui veulent christianiser les catholiques. Il est urgent de recevoir l'aide de prêtres, et aussi de laïcs parce que nous sommes un continent neuf qui demande l'expérience d'autres peuples, sous différents aspects : ministère sacerdotal, professorat, techniciens, etc., mais c'est une aide qui doit s'adapter aux circonstances particulières. Il faut écarter la pensée que le but de sa venue soit le gain : c'est un souvenir désagréable et même dommageable dans certains cas que celui du voyage pour « faire l'Amérique » (faire fortune) et ceux qui sont venus dans ce but furent de vrais loups travestis en brebis... et qui ont causé de très graves difficultés aux Prélats.

» L'esprit de ceux qui désirent venir doit être totalement apostoli-

3. Mons. N. Fasolino, archevêque de Santa Fe (Argentina), *El problema de las vocaciones sacerdotales en la America latina,* dans *Renovabis,* Lima, juillet-août 1952, pp. 253-263.

4. *A quienes desean venir a America,* dans *Renovabis,* septembre 1954, pp. 302-305.

que et désintéressé, complètement, non seulement au point de vue économique, mais, comme le signale le Saint-Père dans son encyclique sur les Missions (*Evangelii Praecones*), « le missionnaire doit considérer la région à laquelle il aura à porter la lumière de l'Evangile comme une seconde Patrie et l'aimer en conséquence ; qu'il ne cherche pas d'avantages terrestres ni ce qui favorise sa Nation ou son Institut, mais avant tout ce qui sert au salut des âmes ».

» Il doit être disposé à se donner, selon les exigences de son sacerdoce et les besoins spirituels de nos pays. »

La suite a trait aux prêtres venant d'Espagne.

« Il doit bien s'habituer à penser qu'il vivra dans un milieu différent bien qu'il parle la même langue et que beaucoup d'usages soient semblables ; mais il ne doit pas oublier que l'Amérique a une force d'attraction qui rend ses habitants différents de ceux qui sont venus et que, en une ou deux générations tout au plus, les descendants d'étrangers — qu'ils soient européens, africains ou asiatiques — s'adaptent de telle façon qu'ils ne se distinguent plus du milieu où ils vivent.

» Alors, bien qu'il croie que telle ou telle situation est semblable à celle de sa Patrie, il doit toujours tenir compte de ce que sa façon de la considérer est différente.

» Très souvent on croit que latino-américains et espagnols sont une seule et même chose. Mais l'erreur est grave, parce que le milieu, la formation culturelle et même la constitution physique ne sont pas les mêmes.

» Nous avons le catholicisme depuis seulement quatre siècles, et non dix-neuf comme l'Espagne : la force de la tradition est donc inférieure ; puis viennent se mélanger avec l'élément hispanique d'autres, proprement américains (indigènes, influence du climat et de la Cordillère des Andes, etc.), ainsi que des éléments de culture occidentale non hispanique : française et anglo-saxonne, ce qui donne lieu, entre américains et espagnols, à une différenciation, sous certains aspects, réellement notable. De tout cela il résulte qu'on ne peut emboîter les américains dans des moules espagnols qui certainement représentent en Europe une culture respectable mais ne correspondent pas à notre milieu ou ne s'adaptent pas à nos besoins.

» Ceci ne signifie pas que nous ignorions ou méprisions le riche héritage hispanique, mais nous demandons que l'on comprenne que l'on ne peut traiter de la même façon un péruvien originaire du climat débilitant du Pacifique et un habitant de la Vieille Castille ou de Navarre, dotés par le climat d'une forte constitution physique. On ne doit pas négliger non plus l'influence que nous avons reçue d'autres peuples, parfois par l'Espagne elle-même, comme cela s'est produit pour la culture française des XVIII[e] et XIX[e] siècles qui parvient en Amérique par les traductions éditées en Espagne.

» De plus, dans le domaine ecclésiastique, la présence de religieux de différentes nationalités qui ont amené leurs propres caractéristiques a exercé une très grande et très large influence.

» Notre désir est que ceux qui décident de venir comprennent ceci : dans la culture occidentale chrétienne se présentent différentes nuances qui ne peuvent se réduire à un commun dénominateur. Latino-américains et espagnols, bien que descendants de la même Espagne Missionnaire du XVI[e] siècle, avons des caractéristiques propres bien définies. Nous reconnaissons que la richesse spirituelle et culturelle de l'Espagne moderne est très forte et pour cela nous lui demandons de continuer à nous aider à maintenir les traditions communes et à développer notre spiritualité, sans oublier nos propres particularités.

» D'un tronc commun gréco-romain ont surgi des civilisations diverses en France, Espagne, Italie, etc., avec leurs caractéristiques propres; de la même manière, de la civilisation hispanique se développent, avec des formes particulières, les civilisations américaines. »

Si une bonne partie de cette longue citation vise particulièrement les prêtres venant d'Espagne, voici un autre texte, destiné lui, aux religieux et religieuses des Etats-Unis. Il fait partie des conclusions du I[er] Congrès interaméricain de la vie rurale, réuni à Manizales en 1953 : « Les religieux des Etats-Unis résidant en Amérique latine se sentent fréquemment n'être pas en condition de profiter pleinement des avantages pouvant dériver de leur contact avec la culture latino-américaine et se rendent compte qu'ils ne sont pas bien préparés à transmettre les bénéfices de leur propre culture, pour n'avoir pas reçu une formation complète en sciences sociales. Les missionnaires ont depuis longtemps découvert l'impossibilité d'apprécier une culture étrangère sans une préparation spécialisée...

» Aussi important que le conflit culturel est le conflit intime entre la mentalité urbaine du religieux des Etats-Unis et le milieu rural où il se trouve, conflit qui affecte tout son labeur missionnaire. »

*
* *

Que conclure des différents témoignages que nous venons de citer?

Il semble que deux vertus essentielles sont à développer chez ceux qui partent : le zèle apostolique et l'adaptation.

Est-ce suffisant?

Si nous consultons le nombre déjà considérable de demandes de prêtres reçues des évêchés d'Amérique latine, nous voyons que beaucoup souhaitent en plus une compétence spéciale, soit en Action catholique ou Action sociale, soit au point de vue universitaire : grades en psychologie, sociologie, philosophie.

D'ailleurs, il suffit de voir la réalité actuelle du continent latino-américain pour se rendre compte de ses besoins sacerdotaux : c'est une région en voie de développement rapide — taux énorme d'accroissement de population, industrialisation, concentration urbaine considérable —; le développement des communications, des techniques de diffusion et de l'instruction transforment profondément les conditions de l'apostolat : il ne faut pas moins d'intelligence pour faire face aux besoins d'une société en évolution rapide que pour répondre à ceux des sociétés plus stabilisées d'Europe occidentale. Il faudra certainement plus d'esprit d'initiative et même une capacité d'improvisation particulière permettant de répondre aux situations nouvelles.

Ici, tout autant qu'aux origines de l'humanité, le sacrifice demandé par le Seigneur est celui d'Abel, celui des meilleurs fruits.

Cette compétence, il s'agira de la donner à des frères d'un autre milieu et ici se pose le très sérieux problème de l'adaptation, ainsi que nous l'avons vu dans les témoignages latino-américains cités plus haut.

On pourrait schématiser de cette façon les attitudes possibles pour ceux qui partent :

intégration (nous deux); collaboration (toi et moi); tolérance (toi moi); subordination (toi sous moi); élimination (moi sans toi).

Quelles seront les attitudes à développer?

Tout d'abord, bien que des combats d'arrière-garde doivent encore être livrés de temps en temps, il y a un point aujourd'hui de plus en plus admis : il n'y a pas la culture, la civilisation face à l'inculture et la barbarie, il y a des cultures et des civilisations.

Ceux qui partent devront donc éviter toute attitude d'élimination ou de supériorité vis-à-vis des latino-américains.

Dans le texte déjà cité du Congrès de Manizalès, nous lisons : « Les religieux d'Amérique du Nord qui travaillent en Amérique latine doivent le faire dans l'harmonie la plus étroite et la plus fraternelle avec le clergé et les communautés religieuses latino-américains; ils doivent se préoccuper d'acquérir une estime sincère et une pleine compréhension de l'œuvre déjà réalisée par l'Eglise dans la population (rurale). Ils doivent adopter comme principe constant de chercher l'appui du clergé latinoaméricain et de lui demander des directives, en tenant compte de ce que les uns et les autres participent en commun d'un riche héritage religieux et spirituel et que les différences qui s'observent sont complètement externes et ont leur origine dans la diversité des milieux culturels. »

Si l'on a jugé nécessaire de faire une mise au point aussi nette, c'est que ces deux attitudes se rencontrent beaucoup trop souvent chez des prêtres d'Amérique du Nord (ou d'Europe) : on ignore ou l'on sous-estime tout le travail réalisé par l'Eglise d'Amérique latine,

malgré des conditions parfois très difficiles, à cause des distances, du climat ou des circonstances historiques.

Il serait injuste de rejeter sur elle toute la responsabilité de la crise actuelle. Faut-il rappeler ici que l'ordre d'expulsion des Jésuites, le 6 juin 1755, et la grande vague laïciste qui déferla sur le continent venaient d'Europe et qu'aujourd'hui l'offensive protestante et certains méfaits du capitalisme viennent en grande partie de l'extérieur? Faut-il rappeler encore que la forte immigration d'origine européenne et catholique, non accompagnée de prêtres en nombre suffisant, n'a guère aidé au progrès de l'Eglise?

Pour la compréhension des peuples comme pour celle des individus, il importe de connaître leur passé, leur histoire : elle explique bien des choses.

Dans un bulletin destiné aux techniciens du Point IV (aide des U.S.A. aux pays sous-développés), nous lisons sous le titre : *Testament for foreign Service* : « J'aurai toujours présent à la mémoire que les cultures, les traditions... des gens que je désire servir leur sont aussi profondément chères que les miennes ne le sont pour moi et je respecterai les façons de vivre des autres. Lorsque je me sentirai tenté d'impatience, quand ma tolérance sera inadéquate et lorsque je rencontrerai l'ingratitude, je chercherai sans cesse la sagesse pour comprendre les troubles et les désirs cachés qui couvent en leurs cœurs [5]. »

Si l'on demande déjà cette attitude à des techniciens servant à l'étranger, ne doit-on pas souhaiter davantage chez ceux qu'envoie la Foi en un même Père et l'appartenance au même Corps?

Ce serait encore trop peu de se limiter à une attitude de tolérance envers les latino-américains : « ils ont leurs coutumes et leurs idées, nous avons les nôtres, restons-en là ».

Car c'est ensemble que nous devons travailler.

Comme l'écrivait un prêtre brésilien [6] : « La vie commune et la collaboration avec des prêtres venus d'autres pays est toujours féconde... »

Mais cela suppose, chez les latino-américains, une volonté d'accueil fraternel et, chez les « immigrants », un grand désir d'adaptation. Le même prêtre continuait : « quant à nous, latino-américains, nous devrons faire un réel et sincère effort pour qu'un accueil cordial et une collaboration fraternelle soient une source inépuisable d'enthousiasme apostolique. Certains pourraient s'imaginer de façon exagérée et même fausse que le prêtre du pays jouit toujours de meilleures conditions pour l'apostolat. Ainsi naîtrait un climat de distinction entre natio-

5. E. V. Walton, *Testament for foreign service,* I.C.A., Washington, juin 1957.

6. A. Aquino, S. J., *El heroismo de la vulgaridad,* dans *Latinoamerica,* mai 1955, pp. 225-227.

naux et étrangers... A égalité de conditions (c'est-à-dire connaissance de la langue, adaptation aux coutumes et à la mentalité du peuple, etc.) un prêtre né en d'autres terres est aussi apte pour le ministère que celui du pays. Le prêtre n'est pas un envoyé de son peuple, un représentant d'une nation ou d'une race : il est avant tout un ministre de Jésus-Christ ».

Mais dire « à égalité de conditions », c'est supposer résolu le problème de l'adaptation. Nous avons vu plus haut que Mgr Fasolino, ne le supposant pas résolu, — comme c'est bien souvent le cas — était d'un avis différent sur l'efficience des étrangers.

Dans sa lettre *Ad Ecclesiam Christi*, déjà citée, S.S. Pie XII croyait nécessaire de dire : « ceux-ci (les prêtres provenant d'autres pays) ne doivent en aucune façon être considérés comme étrangers, puisque tout prêtre catholique, fidèle aux devoirs de son ministère, doit se sentir comme dans sa propre patrie dans le pays où il travaille pour le progrès du règne de Dieu ». C'est là signaler un devoir corrélatif d'accueil pour les uns et d'adaptation pour les autres.

Car, même si l'on suppose une attitude favorable initiale de non discrimination vis-à-vis des nouveaux venus, elle ne se maintiendra que si ceux-ci s'adaptent et montrent qu'ils considèrent vraiment le pays comme leur patrie d'adoption, celle — comme on a pu le dire finement — « qu'ils auraient choisie s'ils avaient pu le faire ».

Et nous touchons ici l'attitude que nous signalions plus haut en premier lieu : l'intégration. C'est certainement l'attitude la plus souhaitable : si l'idéal pour l'Eglise dans chaque nation est que tout son clergé vienne de ce peuple lui-même, on comprendra qu'en attendant, ceux qui viennent d'ailleurs essaient de s'intégrer à tel point qu'ils le remplacent au mieux. Plusieurs images se présentent à l'esprit : celle de la greffe, mais elle contient l'idée d'une supériorité qualitative qui ne se justifie pas toujours. Nous préférons celle de l'adoption : elle est plus théologique et de plus, pour réussir, celle-ci doit être réciproque.

Inutile de dire que c'est très délicat, car, humainement parlant, il est difficile de donner sans orgueil et de recevoir sans se sentir humilié. Il faudra de part et d'autre que la motivation soit surnaturelle et soit pleinement fondée en Dieu [7].

Est-ce l'attitude que l'on trouve le plus communément? Nous n'oserions l'affirmer : il est fréquent de voir des européens ou des missionnaires étrangers ayant une attitude d'indifférence, voire un certain mépris vis-à-vis du clergé national avec lequel ils n'entretiennent que des rapports peu chaleureux, peu préoccupés d'intégration. Une telle attitude provoque chez le clergé latino-américain une

7. Voir à ce sujet L. Lochet, *Charité fraternelle et vie trinitaire*, dans *N.R. Th.*, 1956, pp. 113-134.

réaction de défense : celle de tout organisme face à un corps étranger.

Parfois d'ailleurs cette attitude existe quelles que soient les dispositions des « immigrants », envers qui l'on maintient à priori une position de discrimination.

Mais de plusieurs années de vie là-bas et de centaines de conversations avec des prêtres ou séminaristes latino-américains, je n'ai pas d'éléments qui permettent d'affirmer qu'un tel ostracisme se maintienne, si l'on voit un réel et persévérant effort d'adaptation.

Je me souviens de deux réactions dont j'ai été témoin en Argentine :

— dans une paroisse, plusieurs vicaires successifs avaient été des étrangers, et lors d'une visite de l'Evêque, une paroissienne lui demanda : « Monseigneur, quand allez-vous nous envoyer un vicaire qui parle comme chez nous ? »

— une autre : lors d'une réunion du clergé où participaient pas mal d'européens, un prêtre du diocèse dit à un autre : « Il y en a des étrangers, on ne se sent plus chez soi ! ». Mais cette réaction ne se serait pas produite si les européens n'avaient pas parlé à haute voix dans leur langue, chose d'autant plus agaçante, qu'ils étaient vraiment les seuls à pouvoir se comprendre et qu'ils se comportaient comme en pays conquis.

*
* *

Nous venons de voir dans quel esprit il faut partir. Nous nous demanderons maintenant ce qu'il faut aller y faire. Quelles tâches y sont le plus urgentes ?

Citons une nouvelle fois *Ad Ecclesiam Christi* : « Nous ne voulons pas vous cacher, écrit S.S. Pie XII, ... notre constante préoccupation... de ne pas voir résolus les graves problèmes toujours plus aigus de l'Eglise en Amérique latine et surtout... le problème angoissant que l'on dénonce à juste titre comme le plus grave et le plus périlleux, celui du manque de prêtres ».

Il s'agit donc d'aller là-bas convaincu avant tout de ce que « toute activité missionnaire qui ne donne pas comme résultat une augmentation des vocations locales est, en grande partie, un gaspillage inutile d'élément humain, d'effort et d'argent » (conclusions citées du Congrès de Manizales).

Mais comment l'obtenir ?

Puisque c'est le Seigneur qui envoie les vocations, il faut les Lui demander, et l'un des apports les plus importants serait celui de fondations contemplatives vivant là-bas la vie la plus parfaite, « au cœur des masses », comme les Petites Sœurs de Jésus ou dans des « hauts

lieux de chrétienté » que sont les monastères. Mais il est un autre rôle qu'exercent les contemplatifs : d'être un havre de recueillement, de silence et de paix pour les actifs. Dans une lettre reçue récemment d'un des prêtres parti l'an dernier, nous trouvons ce regret : « il est difficile pour les prêtres d'ici de trouver une abbaye pour s'y recueillir quelques jours, alors qu'en Belgique c'est tellement facile ».

Il est difficile de surestimer l'influence que de telles communautés pourraient avoir pour l'éclosion de vocations et surtout pour le progrès spirituel des vocations existantes.

Mais il ne faudrait pas se décourager si, après quelques années, les vocations pour l'Abbaye n'étaient pas nombreuses : la vie contemplative est la fleur la plus belle, elle est un couronnement ; pour éclore, elle suppose un milieu d'un niveau spirituel élevé.

Certains pays d'Amérique latine peuvent voir se développer rapidement de nouvelles communautés contemplatives autochtones, mais dans d'autres, il faudra faire des « placements à long terme », si l'on peut se permettre une expression aussi matérielle pour des réalités aussi spirituelles.

Une autre collaboration importante qui peut être prêtée de l'extérieur est celle de l'éducation. Dans une allocution donnée au Collège pour l'Amérique latine de Louvain, le R. P. Avila, S.J., professeur à l'Université de Rio de Janeiro, nous disait : « Quant à l'apostolat universitaire ou dans les grands séminaires, on peut dire en termes humains que c'est un « placement sûr et immédiat », tant les besoins sont nombreux et pressants ».

Mais cet apostolat n'est pas à envisager de la même façon que dans les pays où les vocations sont beaucoup plus nombreuses : « Même les professeurs des séminaires et des facultés philosophiques ou théologiques verront peut-être frustrées bon nombre de leurs aspirations intellectuelles. Habitués aux Facultés d'Europe, ou voulant imiter celles-ci, avec leurs dizaines de professeurs spécialisés et leurs centaines de milliers de livres en des bibliothèques bien organisées et à jour, ils verront dès le début combien il est difficile, pour ne pas dire impossible, de produire une œuvre vraiment scientifique avec les exigences strictes de bibliographie et d'archives...

» De plus, les professeurs devront nécessairement enseigner des matières disparates, parfois dans des facultés différentes, sans parler des interruptions « inopportunes » en vue d'activités pastorales, jugées nécessaires sans qu'il y ait toujours raison suffisante. Mais par ailleurs le missionnaire-professeur de ces terres formera des générations de prêtres, sauvera la Foi d'un peuple et conduira des dizaines de millions d'hommes à la connaissance et l'amour de Dieu, ce qui, en

dernière analyse, constitue l'unique raison d'être des études théologiques et ecclésiastiques [8]. »

Plus une population est jeune, plus le problème de l'éducation des enfants doit y occuper une place considérable. L'Amérique latine est en grande partie constituée de nations d'âge moyen bas, c'est dire le nombre d'écoles qu'il faudrait y installer [9].

Un troisième secteur de capitale importance est actuellement celui des œuvres sociales.

C'est un des points sur lesquels des catholiques de certains pays d'Europe occidentale pourraient se faire une idée fausse des nécessités du moment : en Belgique, par exemple, un remarquable effort a été réalisé par les chrétiens dans le secteur social au point de pouvoir être souvent cité en exemple aux autres nations, mais l'on sent actuellement de façon de plus en plus aiguë la nécessité de spiritualiser l'apostolat social, de lui donner une dimension plus religieuse, de l'ouvrir par en-haut pour éviter de le voir s'asphyxier dans un simple bien-être confortable.

En Amérique latine, au contraire, on se trouve le plus souvent dans l'autre situation : l'apostolat est resté jusqu'à présent beaucoup plus exclusivement religieux et il s'agit de découvrir les exigences sociales de cette vie avec Dieu, dans nos attitudes et dans les structures de la société.

Une vigoureuse pastorale collective de l'Episcopat du Pérou commence en ces termes (25 janvier 1958) : « Nous avons considéré les différents problèmes qui affectent aujourd'hui la vie religieuse nationale afin de mieux veiller au bien du troupeau que Dieu nous a confié.

» Nous pensons qu'aucun n'est plus urgent que le problème économico-social qui, à première vue, paraîtrait étranger au terrain religieux ; mais en réalité, il conditionne le développement et l'efficacité de nos initiatives apostoliques, et affecte la bonne disposition à recevoir le message évangélique. »

Enfin — last not least — il est urgent de multiplier les communautés paroissiales vivantes. En effet, l'extraordinaire progression démographique de l'Amérique latine présente — et c'est le seul cas dans le monde — cette caractéristique d'être une augmentation quasi équivalente de baptisés catholiques [10].

---

8. A. Aquino, *art. cit.*

9. A Santiago du Chili, un prêtre belge a fondé un collège ayant plus de 300 élèves. Jusqu'il y a peu de temps, il était seul prêtre et travaillait avec une équipe de professeurs laïcs. En Argentine, depuis 1956, ont été fondés plus de 100 nouveaux instituts d'enseignement secondaire, dirigés par des religieux, religieuses, clergé diocésain ou groupes de laïcs.

10. « Depuis 1900, aucune partie du monde n'a rivalisé avec l'Amérique latine pour la rapidité avec laquelle la race humaine se multiplie... Entre 1900 et 1950,

Nulle part ailleurs dans le monde le nombre de baptisés n'augmente avec une telle rapidité; mais, étant donné le nombre extrêmement réduit de prêtres et de cadres formés, nulle part peut-être le danger n'est aussi grand d'en rester à un christianisme peu nourri d'enseignement religieux et de vie sacramentaire.

Et cela au moment où, de Mexico à la Patagonie, se développe un puissant mouvement de population vers les villes, très semblable à celui de l'Europe et des Etats-Unis après 1850... Et dans les prochaines décades, ce mouvement a beaucoup plus de probabilité de croître que de décroître (en 1925, 67 % de la population était rural; en 1955, il n'y en a plus que 56 %), et le mouvement est encore presque partout en plein développement.

Or, on sait les exigences nouvelles que la vie urbaine présente au point de vue religieux : l'habitant des villes est beaucoup moins soutenu par le contrôle social que celui des petites localités; il a besoin de plus de convictions personnelles, car il sera davantage en présence d'influences diverses venant par les grands moyens de diffusion : presse, radio, cinéma, télévision.

Des communautés paroissiales ferventes seront les bases indispensables où se formeront les apôtres laïcs qui devront rendre témoignage dans les différents secteurs de vie et où se préparera le milieu favorable à l'éclosion des vocations.

*
* *

L'aide apostolique doit-elle se réduire à l'envoi de prêtres?

Nous ne le croyons pas.

En effet, dans son discours déjà cité au 2e Congrès mondial de l'apostolat des laïcs, S.S. Pie XII déclarait : « Dans ces circonstances (en Amérique latine), l'apostolat laïc paraît chargé de trois responsabilités principales : en premier lieu, la formation d'apôtres laïcs pour suppléer au manque de prêtres dans l'action pastorale... De plus, il faut introduire, depuis l'école primaire jusqu'à l'université, des hommes et des femmes catholiques exemplaires, comme éducateurs. En troisième lieu, il faut les introduire dans la direction de la vie économique, sociale et politique. »

Quelques jours plus tard, le 29 septembre 1957, aux membres de l'Union mondiale des organisations féminines catholiques, le Pape rappelait : « En ce qui concerne l'Amérique latine, il apparaît qu'un travail pressant s'impose dans deux directions. D'abord pour proté-

---

la population des 20 nations a augmenté de 73 % tandis que celle de la planète croissait de 35 %, celle de l'U.R.S.S. de 23 % et des U.S.A. de 43 %. »

T. Lynn Smith, *Current Population Trends in Latin America,* dans *The American Journal of Sociology,* Janv. 1957, pp. 399-406.

ger contre la propagande des confessions non catholiques une foi devenue souvent superficielle et privée du soutien d'un sacerdoce suffisamment nombreux... En second lieu, vous envisagez une action sociale étendue pour améliorer la situation gravement déficiente d'une bonne partie de la population rurale, comme aussi d'importantes fractions du prolétariat urbain. Il est urgent d'inciter les classes dirigeantes à prendre conscience des exigences de la justice sociale et de la nécessité d'un dévouement personnel dans l'assistance charitable, mais surtout, il faut entreprendre sans délai la formation d'élites populaires dans le milieu rural et urbain...

» Comme le levain mêlé à la pâte et qui la travaille du dedans, ces élites sont irremplaçables dans l'œuvre de relèvement religieux et social des populations délaissées. »

Qui ne voit immédiatement le rôle important qui s'offre, pour la réalisation d'une série de ces tâches, à un apport extérieur beaucoup plus considérable de religieux ou laïcs consacrés ?

Pour ne citer qu'un exemple, la *Institución Teresiana* — Institut séculier féminin fondé en 1917 en Espagne et qui compte déjà plus de 2.000 membres — a actuellement 33 maisons en Amérique latine. Les activités de ses membres sont les suivantes : professeurs d'université, résidences universitaires (pédagogies), écoles normales, collèges secondaires et primaires, écoles rurales, fédérations d'étudiantes et de membres de professions libérales.

Comme on le sait, en 1948, a été fondée en Espagne la *OCSHA* (*Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana*), qui a déjà envoyé plus de 250 prêtres séculiers dans les différents pays d'Amérique latine.

Dans une circulaire récente (décembre 1957), son président, Monseigneur Morcillo, archevêque de Saragosse, écrivait : « Il y a déjà longtemps que les 220 prêtres de la *OCSHA,* répartis dans le nouveau monde, nous demandent anxieusement des auxiliaires laïcs pour leur apostolat », et il annonçait le lancement de l'œuvre de coopération laïque, qui, dans la première étape, comprendra uniquement une branche féminine afin de fournir à l'Amérique :

— pour ses paroisses étendues et surpeuplées : des catéchistes, des apôtres d'Action catholique, des infirmières, des assistantes sociales, des docteurs, des puéricultrices ;

— pour ses centres d'enseignement : des institutrices, des licenciées et professeurs ;

— pour sa vie sociale : des diplômées en doctrine sociale catholique, des écrivains et conférencières capables d'exposer et de divulguer la doctrine de l'Eglise face au marxisme et au protestantisme. « Elles travailleront toujours en groupe, et partiront pour quelques années ou pour la vie. »

Ces préoccupations rejoignent une impression qui s'est faite de plus en plus nette ici aussi : déjà au Congrès National d'apostolat laïc à Louvain en décembre 1956, il était apparu qu'un mouvement de volontariat missionnaire se développait chez des laïcs. Cette tendance ne fait que se renforcer.

Il y aurait immédiatement place pour deux classes de volontaires : ceux qui se consacrent pour la vie à l'apostolat (par exemple les « auxiliaires de l'apostolat ») et ceux qui sont disposés à y consacrer quelques années (étant donné les problèmes de langue et d'adaptation, un laps de temps inférieur à 3 ans semble en général peu utile pour les tâches à remplir) [11].

*
* *

De toutes façons, la même préparation est requise pour ces volontaires non prêtres.

En quoi consistera-t-elle?

Trois aspects sont à distinguer :

— la formation spirituelle, basée surtout sur de fortes convictions personnelles, afin de tenir malgré des difficultés plus grandes;

— la formation technique : la compétence proprement dite, bien connaître sa tâche;

— enfin, la préparation à l'adaptation.

Suivant *Evangelii Praecones,* « il est de plus nécessaire que les appelés à ce genre d'apostolat, pendant qu'ils se trouvent encore dans leur patrie, apprennent ces sciences et connaissances qui leur seront de très grande utilité lorsqu'ils iront prêcher l'Evangile à des nations étrangères. C'est ainsi qu'il leur convient de connaître les langues... et qu'ils acquièrent une connaissance suffisante de quelques traités appartenant à la médecine, l'agriculture, l'ethnographie, l'histoire, la géographie et d'autres sciences semblables. »

Et le remarquable texte déjà cité du Congrès de Manizales, après avoir repris ce passage, le commente en ces termes : « Pour que les prêtres, religieux, religieuses et apôtres laïcs soient préparés à entreprendre ces activités, il est nécessaire qu'ils reçoivent une formation générale et spécialisée avant d'entrer effectivement en action. La nécessité de cette formation est absolument indispensable, le manque de préparation met les missionnaires dans une situation qui ne leur permet pas d'affronter les problèmes qui fatalement se présenteront à eux et par conséquent leurs labeurs seront vains et l'échec certain. »

Une dernière question est à considérer : où donner cette préparation?

11. Nous n'envisageons pas ici le problème de l'apport des techniciens partant en famille, qui sera très utile mais dépasse notre compétence.

Il est évident que la mise au point finale se fera toujours sur le terrain, mais le texte que nous venons de citer et celui vu plus haut du Congrès de Manizales insistent avec netteté sur la nécessité d'une préparation avant le départ.

Néanmoins, pour le cas des futurs prêtres, dans les conclusions de la Conférence Générale de l'Episcopat latino-américain de Rio 1955, nous lisons au chapitre consacré au clergé non national : « La Conférence croit conseillable d'étudier les possibilités et la convenance de l'envoi de séminaristes des cours supérieurs dans les séminaires latino-américains, afin d'y terminer leurs études et ceci afin d'obtenir une adaptation plus facile aux coutumes et au milieu qui sera leur futur champ d'apostolat. »

C'est la même idée que l'on retrouve dans plusieurs demandes de prêtres reçues d'Evêques latino-américains. Certaines Congrégations envoient dès la période d'études leurs religieux en Amérique latine afin qu'ils s'adaptent plus facilement.

On se trouve face à deux exigences : le souci de compétence et celui d'adaptation.

Nous noterons seulement les points suivants :

— de nombreux séminaristes et jeunes religieux latino-américains sont envoyés en Europe (ou aux U.S.A. et Canada) afin d'y poursuivre leurs études. C'est qu'ils peuvent y recevoir quelque chose.

— La difficulté de synchroniser les études entre les séminaires qui envoient et ceux des nations de destination.

— En mettant sur pied des instituts spécialisés dans des centres d'études où viennent également des latinoaméricains, on peut espérer avoir des communautés « mixtes », où des représentants des deux groupes seront présents, et où, par le contact quotidien, le processus d'adaptation pourra être largement amorcé. Mais la direction de tels centres pose le difficile problème de l'« acculturation », de la formation à donner, tant au point de vue spirituel que culturel. Elle ne pourra le résoudre que dans des structures de collaboration intergroupe, également au plan de la direction, dans son fonctionnement intérieur comme dans ses relations extérieures.

C'est dans la fidélité à l'Esprit d'Amour qui nous fond en un seul corps par delà les différences de langue, de nations et de continents qu'il s'agit de travailler à cette tâche exaltante de préparer, pour l'Eglise d'un continent appelé à un rôle de plus en plus important, des collaborateurs nombreux et variés, saints, compétents et adaptés.

Louvain
56 rue de Tervuren.

Abbé A. SIREAU,
Directeur du Centre latino-américain.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

PROBLÈMES MORAUX DE LA PSYCHOLOGIE APPLIQUÉE

Discours de S.S. Pie XII aux participants du XII[e] Congrès de l'Association internationale de psychologie appliquée, en date du 10 avril 1958. — (*L'Osservatore Romano* du 11 avril 1958).

Deux questions ont été posées au Saint-Père à l'occasion de ce Congrès : Comment juger moralement certains tests qui vont « jusqu'à fouiller sans scrupule les profondeurs intimes de l'âme » ; question « plus large, de la responsabilité morale du psychologue, de l'étendue et des limites de ses droits et de ses devoirs »... A ces deux questions, le Pape répondra, mais « en les encadrant dans une synthèse plus large : l'aspect religieux et moral de la personnalité humaine, objet de la psychologie ».

I. *La définition de la personnalité humaine au point de vue psychologique et moral*

1. Le terme de « personnalité » se rencontre aujourd'hui presque partout, mais avec des sens divers. A vrai dire, il suffit de parcourir l'abondante bibliographie du sujet, pour se rendre compte que beaucoup de notions touchant à la structure psychique de l'homme sont exprimées en termes techniques, qui conservent partout le même sens fondamental ; cependant plusieurs éléments du psychisme humain restent encore mal précisés et n'ont pas encore trouvé une définition adéquate. Le terme de « personnalité » est de ce nombre, en psychologie scientifique, comme en psychologie appliquée. Il importe donc de préciser comment Nous l'entendrons. Bien que Nous envisagions surtout les aspects moraux et religieux, alors que vous vous arrêtez principalement à l'aspect psychologique, Nous ne pensons pas que ces points de vue différents doivent entraîner des oppositions ou des contradictions, aussi longtemps qu'ils restent objectifs et s'efforcent d'adhérer aux faits.

Nous définissons la personnalité comme « l'unité psycho-somatique de l'homme, en tant que déterminée et gouvernée par l'âme ».

2. Cette définition parle d'abord de la personnalité comme une « unité », parce qu'elle la considère comme un tout, dont les parties, bien que conservant leurs caractères spécifiques, ne sont point séparées, mais reliées organiquement entre elles. C'est pourquoi la psychologie peut considérer aussi bien les facultés psychiques et leurs fonctions séparément, dans leur structure propre et leurs lois immanentes, que dans leur totalité organique.

La définition caractérise ensuite cette unité comme « psychosomatique ». Les points de vue du théologien et du psychologue se rencontrent ici sur bien des points. Les ouvrages techniques de psychologie s'attardent en effet à considérer, jusque dans le détail, l'influence du corps sur l'esprit, auquel il fournit un apport continu d'énergies par ses processus vitaux ; ils étudient, d'autre part, celle de l'esprit sur le corps ; et s'efforcent de déterminer scientifiquement les moda-

lités du gouvernement des tendances psychiques par l'âme spirituelle et d'en tirer des applications pratiques.

La définition dit ensuite que l'unité psycho-somatique de l'homme est « déterminée et gouvernée par l'âme ». L'individu, en tant qu'unité et totalité indivisible, constitue un centre unique et universel de l'être et de l'action, un « moi » qui se possède et dispose de lui-même. Ce « moi » est le même pour toutes les fonctions psychiques, et reste le même malgré l'écoulement du temps. L'universalité du « moi » en étendue et en durée s'applique en particulier au lien causal, qui le relie à ses activités spirituelles. Ce « moi » universel et permanent prend, sous l'influence de causes internes ou externes, consciemment perçue ou implicitement acceptée, mais toujours par une libre décision, une attitude déterminée et un caractère permanent, tant en son être intérieur, que dans son comportement extérieur. Comme cette marque propre de la personnalité provient en dernier ressort de l'âme spirituelle, on la définit comme « déterminée par l'âme », et puisqu'il ne s'agit pas d'un processus occasionnel, mais continu, on ajoute « gouvernée par l'âme ». Il peut se faire que certains traits d'un caractère acquièrent un relief plus accusé et qu'on désigne cette dominante du terme de « personnalité », mais l'existence de telles dominantes n'est pas requise pour qu'on puisse parler d'une personnalité au sens de la définition.

La personnalité peut être considérée, soit comme un simple fait, soit à la lumière des valeurs morales, qui doivent la gouverner. On sait qu'il existe des personnalités de valeur et d'autres insignifiantes, d'aucunes sont troubles, vicieuses ou dépravées, d'autres épanouies, droites, honnêtes. Mais les unes comme les autres portent ces caractères, parce qu'elles se sont donné, par leur libre décision, telle ou telle orientation spirituelle. Ni la psychologie ni la morale ne négligeront ce fait, même si toutes deux considèrent de préférence l'idéal, auquel la personnalité tend.

3. Puisque l'aspect moral et religieux coïncide pour une large part avec le précédent, il Nous suffira d'ajouter quelques indications. La métaphysique considère l'homme comme un être vivant, doué d'intelligence et de liberté, dans lequel le corps et l'âme sont unis en une seule nature possédant une existence indépendante. En termes techniques, on parlerait de *« rationalis naturae individua substantia »* (cfr *S. Th.*, 1 p., q. 29, a. 1). En ce sens, l'homme est toujours une personne, un « individu » distinct de tous les autres, un « moi » du premier au dernier instant de sa vie, même quand il n'en a pas conscience. On trouve donc une certaine différence entre ce point de vue et les expressions de la psychologie, mais toutefois sans qu'il y ait de contradiction insoluble.

Les traits les plus importants de la personnalité au point de vue moral et religieux sont les suivants :

a) L'homme est tout entier l'œuvre du Créateur. Même si la psychologie n'en tient pas compte dans ses recherches, dans ses expériences et ses applications cliniques, c'est toujours sur l'œuvre du Créateur qu'elle travaille ; par ailleurs cette considération est essentielle au point de vue moral et religieux, mais aussi longtemps que le théologien et le psychologue restent objectifs, il n'y a pas à craindre de conflit, et tous deux peuvent aller de l'avant dans leur domaine propre et selon les principes de leur science.

Quand on considère l'homme comme œuvre de Dieu, on y découvre deux caractéristiques importantes pour le développement et la valeur de la personnalité chrétienne : sa ressemblance à Dieu, procédant de l'acte créateur, et sa filiation divine dans le Christ, manifestée par la Révélation. La personnalité chrétienne en effet devient incompréhensible, si l'on néglige ces données, et la psychologie, surtout appliquée, s'expose elle aussi à des incompréhensions et à des erreurs, si elle les ignore. Car il s'agit bien de faits réels et non point imaginés ou supposés. Que ces faits soient connus par révélation n'enlève rien à leur authenticité, car la révélation met l'homme en demeure de dépasser les bor-

nes d'une intelligence limitée, pour se laisser prendre par l'intelligence infinie de Dieu.

b) La considération de la finalité est également essentielle au point de vue moral et religieux. L'homme a la possibilité et l'obligation de perfectionner sa nature, non comme il l'entend, mais selon le plan divin. Pour achever l'image de Dieu dans sa personnalité, il doit non point suivre ses instincts, mais les normes objectives, telles que celles de la déontologie médicale, qui s'imposent à son intelligence et à sa volonté et qui lui sont dictées par sa conscience et par la révélation. La conscience s'éclairera d'ailleurs, en interrogeant les opinions d'autrui et la sagesse traditionnelle de l'humanité. Il y a quelques années, on a rédigé en Amérique un code de déontologie médicale : « *Ethical Standards for Psychologists* », qui se base sur les réponses de 7.500 membres de l'« *American Psychological Association* » (Washington D. C.). Même si ce code contient certaines affirmations discutables, on doit approuver l'idée qui l'inspire : le recours aux personnes sérieuses et compétentes pour découvrir et formuler des normes morales. Quiconque néglige ou méprise les normes de l'ordre moral objectif, n'acquerra qu'une personnalité déformée et imparfaite.

c) Par ailleurs, dire que l'homme est tenu d'observer certaines règles de moralité, c'est le tenir pour responsable, croire qu'il a la possibilité objective et subjective d'agir selon ces règles. Cette affirmation de la responsabilité et de la liberté est également essentielle à la personnalité. On ne peut donc pas, en dépit de certaines positions défendues par quelques psychologues, abandonner les présupposés suivants, sur lesquels d'ailleurs il serait souhaitable qu'on réalise un accord aussi étendu que possible entre les psychologues et les théologiens :

1) un homme quelconque doit être considéré comme normal jusqu'à preuve du contraire;

2) l'homme normal ne possède pas seulement une liberté théorique, mais il en a réellement aussi l'usage;

3) l'homme normal, quand il utilise comme il le doit les énergies spirituelles qui sont à sa disposition, est capable de vaincre les difficultés, qui entravent l'observation de la loi morale;

4) les dispositions psychologiques anormales ne sont pas toujours contraignantes et n'enlèvent pas toujours au sujet toute possibilité d'agir librement;

5) même les dynamismes de l'inconscient et du subconscient ne sont pas irrésistibles; il reste possible, dans une large mesure, de les maîtriser, surtout pour le sujet normal;

6) l'homme normal est donc ordinairement responsable des décisions qu'il prend.

d) Enfin pour comprendre la personnalité, on ne peut faire abstraction de l'aspect eschatologique. Aussi longtemps que l'homme vit sur terre, il peut vouloir le bien comme le mal; mais, une fois séparée du corps par la mort, l'âme reste fixée dans les dispositions acquises durant la vie. Au point de vue moral et religieux, l'élément décisif dans la structure de la personnalité est précisément l'attitude, qu'elle adopte à l'égard de Dieu, fin dernière qui lui est proposée par sa nature même. Si elle s'est orientée vers lui, elle le restera; si, au contraire, elle s'en est détournée, elle gardera la disposition qu'elle s'est volontairement donnée. Pour la psychologie, ce dernier épisode du devenir psychique peut ne revêtir qu'un intérêt secondaire. Toutefois, comme elle s'occupe des structures psychiques et des actes qui en procèdent et qui contribuent à l'élaboration finale de la personnalité, le destin de celle-ci ne devrait pas lui rester tout à fait indifférent.

Tels sont les points, que Nous voulions développer au sujet de la personnalité, considérée sous l'angle moral et religieux. Ajoutons-y quelques brèves remarques.

Les ouvrages de votre spécialité traitent aussi des dominantes dans la struc-

ture de la personnalité, c'est-à-dire des dispositions qui déterminent l'aspect de son psychisme. De la sorte, vous répartissez les hommes en groupes, selon que dominent chez eux les sens, les instincts, les émotions et affections, le sentiment, la volonté, l'intelligence. Même au point de vue religieux et moral, cette classification n'est pas sans importance, car la réaction des divers groupes aux motifs moraux et religieux est souvent toute différente.

Vos publications traitent souvent aussi la question du caractère. La distinction et le sens des concepts de « caractère » et de « personnalité » n'apparaissent pas partout uniformes. On va même parfois jusqu'à les prendre comme synonymes. Certains tiennent que l'élément principal du caractère est l'attitude que l'homme adopte vis-à-vis de sa responsabilité; pour d'autres, c'est sa prise de position devant les valeurs. La personnalité de l'homme normal se trouve nécessairement confrontée aux valeurs et aux normes de la vie morale, qui comprend aussi, comme Nous l'avons dit, la déontologie médicale; ces valeurs ne sont pas de simples indications, mais des directives obligatoires. Il faut prendre position à leur égard, les accepter ou les refuser. Ainsi s'explique qu'un psychologue définisse le caractère comme « la constante relative de la recherche, de l'appréciation, de l'acceptation personnelles des valeurs ». Maints travaux de votre Congrès font allusion à cette définition, ou même la commentent amplement.

Un dernier fait, qui attire l'intérêt commun du psychologue et du théologien, est l'existence de certaines personnalités, dont la seule constante est, pour ainsi dire, l'inconstance. Leur superficialité semble invincible, et n'admet comme valeur que l'insouciance ou l'indifférence devant tout ordre de valeurs. Pour le psychologue, comme pour le théologien, ceci ne constitue pas un motif de découragement, mais plutôt un stimulant au travail et l'invitation à une collaboration féconde, afin de former d'authentiques personnalités et de solides caractères pour le bien des individus et des communautés.

II. *Les obligations morales du psychologue à l'égard de la personnalité humaine*

Nous en arrivons maintenant aux questions de déontologie médicale, dont vous Nous avez demandé la solution, c'est-à-dire, d'abord à la licéité de certaines techniques et de la manière d'appliquer les tests psychologiques, puis aux principes d'ordre religieux et moral, qui sont fondamentaux pour la personne du psychologue et celle du patient. Remarquons, d'ailleurs, que les questions de déontologie ici traitées concernent aussi quiconque possède l'usage de la raison et, d'une manière générale, quiconque est capable de poser un acte psychique conscient.

Les tests et les autres méthodes d'investigation psychologique ont contribué énormément à la connaissance de la personnalité humaine et lui ont rendu des services signalés. Aussi pourrait-on penser qu'il n'existe en ce domaine aucun problème particulier de morale médicale et qu'on peut tout approuver sans réserves. Personne ne niera en fait que la psychologie moderne, considérée dans son ensemble, mérite l'approbation au point de vue moral et religieux. Cependant, si l'on considère en particulier les buts qu'elle poursuit et les moyens qu'elle met en œuvre pour les réaliser, on sera amené à faire une distinction. Ses buts, c'est-à-dire, l'étude scientifique de la psychologie humaine et la guérison des maladies du psychisme, n'ont rien que de louable; mais les moyens utilisés prêtent parfois à des réserves justifiées, comme Nous le signalions plus haut à propos de l'ouvrage paru en Amérique : « *Ethical Standards for Psychologists* ».

Il n'échappe pas aux meilleurs psychologues que l'emploi le plus habile des méthodes existantes ne réussit pas à pénétrer dans la zone de psychisme, qui constitue, pour ainsi dire, le centre de la personnalité et reste toujours un mystère. Arrivé à ce point, le psychologue ne peut que reconnaître avec modestie

les limites de ses possibilités et respecter l'individualité de l'homme, sur lequel il doit porter un jugement; il devrait s'efforcer d'apercevoir en tout homme le plan divin et aider à le développer dans la mesure du possible. La personnalité humaine, avec ses caractères propres, est en effet la plus noble et la plus étonnante des œuvres de la création. Or à qui prend connaissance de vos travaux, il apparaît que certains problèmes moraux se posent ici : Vous relevez en effet plusieurs fois les objections, que soulève la pénétration du psychologue dans l'intime de la personnalité d'autrui. Ainsi, par exemple, l'utilisation de la *narco-analyse*, discutée déjà en psychothérapie, est considérée comme illicite dans l'action judiciaire; de même l'emploi de l'appareil à détecter le mensonge, qu'on appelle « *Lie-detector* » ou « *poligrafo* »[1]. Tel auteur dénonce les conséquences nocives des tensions émotives violentes, provoquées dans un sujet à titre expérimental, mais assure aussi qu'il faut savoir préférer l'intérêt du progrès scientifique à celui de la personne individuelle, qui sert de sujet à l'expérience. Quelques-uns, dans la recherche et le traitement psychiatriques, effectuent des interventions, qui n'ont pas reçu l'accord préalable du patient, ou dont il ne connaissait pas la portée exacte. Aussi la révélation du contenu réel de leur personnalité peut-elle provoquer chez certains des traumatismes sérieux. En bref, on peut dire qu'il faut parfois déplorer l'intrusion injustifiée du psychologue dans la personnalité profonde et les dommages psychiques sérieux, qui en résultent pour le patient, et même pour de tierces personnes. Il arrive qu'on ne s'assure pas de l'entier consentement de l'intéressé et qu'on allègue, pour justifier des procédés contestables, la priorité de la science sur les valeurs morales et sur les intérêts des particuliers (c'est-à-dire, en d'autres termes, celle du bien commun sur le bien particulier).

Nous allons donc vérifier la valeur des principes, qu'invoquent même de bons psychologues pour justifier certaines manières d'agir contestables.

1. *L'intérêt de la science et l'importance de la psychologie.*

La morale enseigne que les exigences scientifiques ne justifient pas à elles seules n'importe quelle manière d'utiliser les techniques et les méthodes psychologiques, même par des psychologues sérieux et pour des fins utiles. La raison en est que les personnes intéressées aux processus d'investigation psychologique n'ont pas seulement à tenir compte des lois scientifiques, mais aussi de normes transcendantes. En effet, ce qui est d'abord en question, ce n'est pas la psychologie elle-même et ses progrès possibles, mais la personne humaine qui l'utilise, et celle-ci obéit à des normes supérieures, sociales, morales, religieuses. Il en va de même, d'ailleurs, dans les autres branches de la science; les mathématiques, par exemple, ou la physique, en elles-mêmes sont étrangères à la morale et échappent donc à ses normes, mais la personne qui s'adonne à leur étude et applique leurs lois ne quitte jamais le plan moral, parce qu'à aucun moment son action libre ne cesse de préparer sa destinée transcendante. La psychologie

1. La *narco-analyse* consiste, à peu près, en une forme spéciale d'interrogatoire sous l'action d'une substance hypnotique (le pentothal sodique connu vulgairement comme le « sérum de vérité ») qui, injecté par voie intraveineuse à doses calculées, favorise la révélation d'attitudes ou de contenus mentaux que le sujet, lorsqu'il est en état de conscience claire, tient cachés intentionnellement ou inconsciemment. Le « *Lie-detector* » ou « *poligrafo* » est un dispositif qui permet l'enregistrement simultané de manifestations somatiques diverses — et, de leur nature, incontrôlables par le sujet — accompagnant des attitudes émotives qui se produisent sous certaines conditions en même temps que des mensonges conscients, dont ces manifestations somatiques deviennent donc des indications indirectes, en dehors de toute participation délibérée du sujet examiné (cfr Prof. Leandro Canestrelli, *Libertà e responsabilità nella ricerca psicologica*, Rome, 1955, pp. 8-9).

comme science ne peut donc faire valoir ses exigences que dans la mesure où se trouvent respectées l'échelle des valeurs et les normes supérieures, dont Nous avons parlé, et parmi lesquelles figurent celles du droit, de la justice, de l'équité, le respect de la dignité humaine, la charité ordonnée pour soi-même et autrui. Ces normes n'ont rien de mystérieux, mais apparaissent clairement à toute conscience droite, et sont formulées par la raison naturelle et par la révélation. Dans la mesure où on les observe, rien n'empêche de faire valoir les justes exigences de la science psychologique en faveur des méthodes modernes d'investigation.

2. Le consentement du sujet.

Le deuxième principe en discussion est celui des droits de la personne, qui se prête aux expériences ou au traitement psychologiques. En soi, le contenu du psychisme appartient exclusivement à la personne (ici, au sujet des expériences et du traitement) et reste connu d'elle seule. Celle-ci pourtant en manifeste déjà quelque chose par le simple fait de son comportement. Lorsque le psychologue s'occupe de ce qui est ainsi révélé, il ne viole point le psychisme intime du sujet. Il peut aussi agir en toute liberté, lorsque l'individu en exprime consciemment une partie et signifie dans ce cas qu'il n'attache aucune importance au secret. Mais il est une large part de son monde intérieur, que la personne ne découvre qu'à peu de confidents et défend contre l'intrusion d'autrui. Certaines choses seront même gardées secrètes à tout prix et à l'égard de n'importe qui. Il y en a d'autres enfin qu'elle ne saurait considérer. La psychologie montre en effet qu'il existe une région du psychisme intime — en particulier des tendances et des dispositions — si cachée que l'individu n'arrivera jamais à la connaître ni même à la soupçonner. Et de même qu'il est illicite de s'approprier les biens d'autrui ou d'attenter à son intégrité corporelle sans son consentement, il n'est pas permis d'entrer, contre sa volonté, dans son domaine intérieur, quelles que soient les techniques et les méthodes employées.

Mais on peut en outre se demander, si le consentement de l'intéressé suffit à ouvrir sans réserve au psychologue l'accès de son psychisme.

Si ce consentement est extorqué injustement, toute action du psychologue sera illicite; s'il est vicié par un manque de liberté (dû à l'ignorance, à l'erreur ou à la tromperie), toute tentative de pénétrer dans les profondeurs de l'âme sera immorale.

Par contre, s'il est donné librement, le psychologue peut dans la plupart des cas, mais pas toujours, agir selon les principes de sa science sans contrevenir aux normes morales. Il faut voir si l'intéressé n'a point dépassé les limites de sa compétence et sa capacité à donner un consentement valable. L'homme, en effet, ne dispose pas d'un pouvoir illimité sur lui-même. Souvent dans vos travaux, on allègue (sans toutefois en citer la formule) le principe juridique : « volenti non fit iniura » : « si la personne consent, on ne lui cause aucune injustice ». Remarquons d'abord que l'intervention du psychologue pourrait très bien léser les droits d'un tiers, par exemple, en révélant des secrets (d'Etat, d'office, de famille, de confession), ou simplement le droit d'individus ou de communautés à leur réputation. Il ne suffit pas que le psychologue lui-même ou ses assistants soient tenus au secret, ni qu'on puisse parfois, pour des raisons graves, confier un secret à une personne prudente. Car, comme Nous l'avons déjà signalé dans Notre allocution du 13 avril 1953 sur la psychothérapie et la psychologie, certains secrets ne peuvent absolument pas être dévoilés, même à une seule personne prudente.

Quant au principe « volenti non fit iniuria », il ne lève devant le psychologue qu'un seul obstacle, à savoir, le droit de la personne à protéger son monde intérieur. Mais d'autres obstacles peuvent subsister en vertu d'obligations morales, que le sujet ne peut supprimer à son gré, par exemple, la religiosité, l'estime

de soi, la pudeur, la décence. En ce cas, bien qu'il ne viole aucun droit, le psychologue manque à la morale. Il importe donc d'examiner pour chaque cas particulier, si l'un de ces motifs d'ordre moral ne viendrait pas s'opposer à son intervention et d'en apprécier exactement la portée.

3. *L'altruisme héroïque.*

Que faut-il penser du motif de l'altruisme héroïque, allégué pour justifier l'application inconditionnée des techniques d'exploration et de traitement psychologiques?

La valeur morale de l'action humaine dépend, en premier lieu, de son objet. Si celui-ci est immoral, l'action l'est aussi; il ne sert à rien d'invoquer le motif qui l'inspire ou le but qu'elle poursuit. Si l'objet est indifférent ou bon, on peut alors s'interroger sur les motifs ou la fin, qui confèrent à l'action de nouvelles valeurs morales. Mais un motif, aussi noble soit-il, ne suffit jamais à rendre bonne une action mauvaise. Ainsi une intervention quelconque du psychologue doit être examinée d'abord dans son objet à la lumière des indications données. Si cet objet n'est pas conforme au droit ou à la morale, le motif d'un altruisme héroïque ne le rend pas acceptable; si l'objet est licite, l'action pourra recevoir en outre du motif invoqué une valeur morale plus haute. Les personnes qui, mues par ce motif, s'offrent aux expériences les plus pénibles pour aider les autres et leur être utiles, sont dignes d'admiration et d'imitation. Mais il faut se garder de confondre le motif ou le but de l'action avec son objet et de transférer à celui-ci une valeur morale, qui ne lui revient pas.

4. *L'intérêt général et l'intervention des pouvoirs publics.*

L'intérêt général et l'intervention des pouvoirs publics peuvent-ils autoriser le psychologue à employer n'importe quelle méthode?

Que l'autorité publique puisse, à l'égard des particuliers, mettre à profit, pour de justes motifs, les acquisitions et les méthodes éprouvées de la psychologie, personne ne le contestera. Mais la question porte ici sur le choix de certaines techniques et méthodes. C'est le trait caractéristique des Etats totalitaires, qu'ils ne regardent point aux moyens, mais utilisent sans distinction tout ce qui sert à la fin poursuivie, sans égard pour les exigences de la loi morale. Nous avons déjà dénoncé, dans Notre discours du 3 octobre 1953 au VI[e] Congrès international de Droit pénal, les aberrations, dont le vingtième siècle donne encore de tristes exemples, en acceptant la torture et les moyens violents dans la procédure judiciaire.

Le fait que des procédés immoraux soient imposés par l'autorité publique, ne les rend nullement licites. Aussi, quand les pouvoirs publics créent des offices d'expérience ou de consultation, les principes que Nous avons exposés s'appliquent à toutes les mesures d'ordre psychologique, qu'ils sont appelés à prendre.

Pour les recherches libres et les initiatives de ces offices, on appliquera les principes, qui valent pour la recherche libre et les initiatives des particuliers et, en général, pour l'utilisation de la psychologie théorique et appliquée.

En ce qui concerne la compétence de l'autorité publique à imposer des examens psychologiques, on appliquera les principes généraux des limites de la compétence de l'autorité publique. Nous avons exposé dans Nos allocutions du 13 septembre 1952, sur les limites morales de la recherche et du traitement médical (*Discorsi e Radiomessaggi*, t. XIV, pp. 320-325), et du 30 septembre 1954 à la « Sodalitas medicorum universalis » (*Discorsi e Radiomessaggi*, t. XVI, pp. 174-176), les principes qui règlent les relations du médecin aux personnes qu'il traite, et avec les pouvoirs publics, en particulier la possibilité pour les pouvoirs publics de concéder à certains médecins et psychologues des droits, qui dépassent ceux qu'un médecin possède d'habitude à l'égard de son client.

Les dispositions de l'autorité publique enjoignant de soumettre les enfants et

les jeunes gens à certains examens — à supposer que l'objet de ces examens soit licite —, doivent tenir compte, pour être conformes à la morale, des éducateurs, qui ont sur eux une autorité plus immédiate que celle de l'Etat, c'est-à-dire, la famille et l'Eglise. Ni l'une ni l'autre d'ailleurs ne s'opposeront à des mesures prises dans l'intérêt des enfants; mais elles ne permettront pas que l'Etat agisse en ce domaine sans tenir compte de leur droit propre, comme Notre Prédécesseur Pie XI l'affirmait dans l'Encyclique « *Divini illius Magistri* » du 31 décembre 1929, et comme Nous-même en diverses occasions l'avons souligné.

III. *Les principes moraux fondamentaux concernant la personnalité humaine en psychologie*

Les réponses, que Nous vous avons données jusqu'à présent, appellent encore comme complément l'énoncé des principes de base, dont elles sont déduites, et grâce auxquels vous pourrez, dans chaque cas particulier, vous former un jugement personnel pleinement justifié. Nous ne parlerons que des principes d'ordre moral, qui intéressent tant la personnalité de celui qui pratique la psychologie, que celle du patient, dans la mesure où celui-ci intervient par une démarche libre et responsable.

Certaines actions sont contraires à la morale, parce qu'elles violent seulement les normes d'une loi positive; d'autres portent en elles-mêmes leur caractère d'immoralité; parmi celles-ci — les seules dont Nous Nous occuperons, — d'aucunes ne seront jamais morales; d'autres deviendront immorales en fonction de circonstances déterminées. Ainsi, par exemple, il est immoral de pénétrer dans la conscience de quelqu'un; mais cet acte devient moral, si l'intéressé y apporte son consentement valable. Il peut se faire aussi que certaines actions exposent au danger de violer la loi morale : ainsi, par exemple, l'emploi de tests risque en certains cas d'exciter des impressions immorales, mais il devient moral, quand des motifs proportionnés justifient le danger couru. On peut donc distinguer trois espèces d'actions immorales, qu'il est possible de juger telles par référence à trois principes de base, selon qu'elles sont immorales, soit en elles-mêmes, soit par défaut de droit chez celui qui les pose, soit à cause des dangers qu'elles provoquent sans motif suffisant.

Les actions immorales en elles-mêmes sont celles, dont les éléments constitutifs sont inconciliables avec l'ordre moral, c'est-à-dire avec la saine raison. L'action consciente et libre est alors contraire, soit aux principes essentiels de la nature humaine, soit aux relations essentielles qu'elle a avec le Créateur et avec les autres hommes, soit aux règles présidant à l'usage des choses matérielles, en ce sens que l'homme ne peut jamais s'en faire l'esclave, mais doit en rester le maître. Il est donc contraire à l'ordre moral que l'homme, librement et consciemment, soumette ses facultés rationnelles aux instincts inférieurs. Lorsque l'application des tests ou de la psychanalyse ou de toute autre méthode en arrive là, elle devient immorale et doit être refusée sans discussion. Naturellement il appartient à votre conscience de déterminer, dans les cas particuliers, quels comportements sont ainsi à rejeter.

Les actions immorales par défaut de droit chez celui qui les pose ne contiennent en elles-mêmes aucun élément essentiel qui soit immoral, mais, pour être posées licitement, elles supposent un droit soit explicite soit implicite, comme ce sera le cas la plupart du temps pour le médecin et le psychologue. Comme un droit ne peut pas être présupposé, il faut d'abord l'établir par une preuve positive à charge de qui se l'arroge et basée sur un titre juridique. Aussi longtemps que le droit n'est pas acquis, l'action est immorale. Mais si, à un moment donné, une action apparaît telle, il ne s'ensuit pas encore qu'elle le restera toujours, car il peut arriver qu'on acquière ultérieurement le droit qui faisait défaut. Toutefois

on ne peut jamais présumer le droit en question. Comme Nous l'avons dit plus haut, il vous appartient, ici encore, de décider dans les cas concrets, dont on trouve maints exemples dans les ouvrages de votre spécialité, si telle ou telle action tombe sous l'application de ce principe.

En troisième lieu, certaines actions sont immorales à cause du danger, auquel elles exposent sans motif proportionné. Nous parlons évidemment de danger moral, pour l'individu ou la communauté, soit à l'égard des biens personnels, du corps, de la vie, de la réputation, des mœurs, soit à l'égard de biens matériels. Il est évidemment impossible d'éviter absolument le danger et une telle exigence paralyserait toute entreprise et nuirait gravement aux intérêts de chacun; aussi la morale permet-elle ce risque à condition qu'il soit justifié par un motif proportionné à l'importance des biens menacés et à la proximité du danger qui les menace. Vous relevez plusieurs fois dans vos travaux le danger que font courir certaines techniques, certains procédés utilisés en psychologie appliquée. Le principe, que Nous venons d'énoncer, vous aidera à résoudre pour chaque cas les difficultés qui se poseraient.

Les normes, que Nous avons formulées, sont avant tout d'ordre moral. Lorsque la psychologie discute théoriquement d'une méthode ou de l'efficacité d'une technique, elle ne considère que son aptitude à procurer la fin propre qu'elle poursuit, et ne touche pas le plan moral. Dans l'application pratique, il importe de tenir compte, en outre, des valeurs spirituelles en cause tant chez le psychologue que chez son patient, et d'unir au point de vue scientifique ou médical celui de la personnalité humaine dans son ensemble. Ces normes fondamentales sont obligatoires, parce qu'elles résultent de la nature des choses et appartiennent à l'ordre essentiel de l'action humaine, dont le principe suprême et immédiatement évident est qu'il faut faire le bien et éviter le mal.

Bibliographie

PHILOSOPHIE

Saint Thomas d'Aquin. — *Contra Gentiles. Livre quatrième.* Texte de l'édition léonine. Trad. de R. Bernier et de F. Kerouanton. Paris, Lethielleux, 1957, 24 × 19 cm., 496 p. Prix : 2.850 frs broché ; 3.350 frs relié.

Nous avons signalé en son temps le troisième volume de cette remarquable traduction. Le deuxième ne nous est pas parvenu. Le premier paraîtra dans un an. La traduction que voici nous semble claire, fidèle, agréable à lire, en même temps qu'elle aide à pénétrer le sens du texte original et la vraie pensée de saint Thomas.

Inévitablement, quelques faiblesses. Par exemple, la fin du premier chapitre (p. 27) : la traduction de *via* (*est autem eadem via...*) est littérale. Mais rend-elle, en français, le sens du mot? Plus contestable, aux premières lignes du même chapitre, la traduction de *descendunt* par « s'étagent ». Il est dommage que les titres courants ne portent pas la numérotation des chapitres. Pas de tables générales, puisque le t. I n'a pas encore paru. Mais un bon index alphabétique du livre IV ainsi qu'un plan, au début du livre, dégageant bien à la fois la structure et le mouvement de l'exposé. On ne saurait trop louer l'introduction sobre, claire, dense et précise. En six pages, elle dégage admirablement la portée véritable de l'ouvrage et la césure (méconnue dans les *Tabulae schematicae* du P. Suermondt) qui sépare ce quatrième livre des trois premiers. Une analyse succincte des chapitres 2-14 illustre la méthode de saint Thomas et définit la perspective missionnaire plus encore qu'apologétique qui commande l'intelligence du *Contra Gentiles* comme elle en inspira la composition. A. Hayen, S. J.

A. Hayen, S. J. — *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin.* I. *La métaphysique d'un théologien.* Coll. Museum Lessianum, Section Philosophique, n° 40. Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1957, 23 × 15 cm., 189 p. Prix : 120 frs belges.

Ce qui nous a davantage frappé, c'est l'effort inlassable de l'auteur pour « cerner » la pensée de saint Thomas. Que de distinctions apparemment subtiles et pourtant nécessaires pour « sauver » la *personnalité* du penseur au sens où un V. Delbos en parlait dans *Figures et Doctrines de philosophes.* Inclassable parce que génial, trahi par les épithètes exclusives de « théologien » ou de « philosophe » correspondant à une spécialisation relativement anachronique au XIII^e^ siècle, le mode de penser nous est révélé ici autant que le contenu. Bien entendu, les deux sont inséparables et c'est sans doute ce que veut dire *La métaphysique d'un théologien,* sous-titre évocateur de la figure autant que de la doctrine.

Le P. Maréchal, à propos de l'apport de Descartes, parlait d'un esprit plutôt que de thèses. Dans un certain sens, cette formule s'appliquerait au saint Thomas que le P. Hayen s'efforce de nous révéler sans prétendre — il le souligne — à l'infaillibilité de son « interprétation ». Le lecteur aura parfois l'impression de certaines « sinuosités » dans l'effort pour présenter la « perspective » du grand maître. L'effort n'en obéit pas moins à une pensée profondément charpentée ou construite. C'est ce qui apparaît dans les autres écrits du P. Hayen. Le lecteur gagnerait à se les rendre familiers s'il veut comprendre ces pages. « *Peu à peu,* nous avons aperçu plus clairement le lien étroit qui unit chez saint Thomas la métaphysique à l'histoire et à la théologie. A l'histoire, parce que la réflexion

est essentiellement liée à notre situation concrète : la reconnaissance de l'être procède de l'effort pour comprendre autrui et cet effort mène nécessairement à cette reconnaissance. A la théologie, parce que la foi théologale adhère au Créateur de la raison : 'la raison grandit dans la foi'».

Dans le premier livre, « *Conditions d'une étude thomiste de la métaphysique de saint Thomas* », relevons un sous-titre. Dans *la perspective complexe de cet ouvrage : histoire, philosophie et théologie*, nous trouvons l'illustration de la fameuse expression d'Et. Gilson : « C'est la fonction théologique qui rend créatrice la pensée philosophique des médiévaux ». Le P. Hayen se demande quelle est l'*intention* profonde du théologien qui voulut parler de Dieu et ne jamais parler que de Lui. Le caractère théologique des pages de ce volume d'introduction confirme et renforce à ses yeux son authenticité philosophique. L'auteur se donne donc pour tâche de découvrir, dans l'expression même de saint Thomas, l'intention qui jaillit en elle, qui pousse le théologien à parler des êtres, de l'*esse* qui est acte d'exister, d'*esse universale*, de *virtus essendi*, de cause première, etc., c'est-à-dire d'expliciter quel est le foyer de la métaphysique thomiste de l'être, *ordine philosophico demonstrata*. Notons (p. 49) qu'à la différence de la « pure » méthode historique pour laquelle comprendre historiquement un auteur, c'est le comprendre en fonction de son contexte historique, la recherche de « l'intention » personnelle, originale, d'un auteur est plus exigeante. Elle s'efforce de retrouver, plus profond que ce contexte, le mouvement par lequel cet auteur « se dégage du courant de pensée où il s'insère, afin de coïncider plus étroitement avec ce courant ». La « synthèse thomiste » est plus exactement l'*intégration*, par l'intérieur, des doctrines que saint Thomas prolonge en les dépassant.

Les livres II et III étudient le rapport de la théologie explicite de saint Thomas à la métaphysique qui y est constamment impliquée : la réflexion métaphysique, essentiellement déductive, *perfectum opus rationis*, est assumée par la foi, « à une heure et dans un milieu où un réveil d'évangélisme, en saint François et saint Dominique, conférait une âme à la plus audacieuse renaissance de la raison grecque » (M. D. Chenu). Dans sa *structure*, elle est authentiquement rationnelle ; dans son *exercice*, elle est authentiquement « théologale ». La notion de *theologal* constitue la clef de l'interprétation du P. Hayen. Il s'efforce de la préciser en étudiant le lien qui unit la théologie thomiste des processions trinitaires et des missions divines à la métaphysique de saint Thomas et à sa conception de la réflexion intellectuelle s'achevant en amour.

Dans le tome II, on déterminera l'*ordre philosophique de saint Thomas* ; sa métaphysique est essentiellement inachevée, ouverte au progrès (avance de l'intention sur l'expression), concrète (*necessitas ex suppositione*), « vivante » (comme celle du P. Maréchal et de Blondel), authentiquement « scolastique » (c'est-à-dire traditionnelle, réflexive, intellectualiste et dynamique). Dans les tomes III et IV : *La Présence créatrice, la Ressemblance divine*, l'auteur se détachera de l'*expression* de saint Thomas pour élaborer, sous sa propre responsabilité, la métaphysique fidèle à l'*intention* du maître. J. Gilbert, S. J.

St. Breton. — *Conscience et intentionnalité*. Coll. Problèmes et doctrines, XIII. Paris-Lyon, Vitte, 1956, 23 × 14 cm., 292 p. Prix : 1.300 frs.

Voici un très beau livre : expression ferme, claire, pénétrante et remarquablement sobre ; effacement de l'auteur faisant saillir par contraste la vigueur d'une pensée très personnelle et la sûreté de son information. Un exemple : trois lignes de texte et quatre lignes d'une note, p. 287, laissent deviner une connaissance magistrale du marxisme.

Trois chapitres, de longueur très inégale, étudient l'intentionalité chez saint Thomas, chez Brentano et chez Husserl, à qui est consacrée plus de la moitié du volume. Deux chapitres de conclusion : essai de synthèse — ouverture sur les problèmes et les perspectives. De saint Thomas, retenons que l'intentionalité est un sens plus qu'une force : l'objet formel est le sens immanent aux choses comme au sujet (p. 11 et 15). L'intentionalité thomiste peut se définir : une orientation primordiale vers l'autre en tant que tel, sous un aspect formel, qui

permet au connaissant d'être cet autre en tant que tel (p. 23). On reprochera peut-être au P. Breton de n'avoir pas assez marqué le caractère ontologique de l'intentionalité thomiste, laquelle se définit essentiellement par son rapport à Dieu.

De Brentano, on retiendra qu'il n'a guère soupçonné les richesses de l'antéprédicatif et de l'être au monde.

Quant à Husserl, le thème central, *le* problème de sa phénoménologie est celui de l'intentionalité. Si l'on compare sa conception de l'intentionalité à d'autres doctrines, on arrive à la synthèse que voici : essentiellement ouverte à l'être, pour le poser tel qu'il est (p. 224-225), l'intentionalité husserlienne s'apparente à l'intuition, ou plutôt à l'intention foncière de saint Thomas (p. 215) : étroite proximité de la subjectivité transcendantale de Husserl et du sens que saint Thomas donne à l'aphorisme aristotélicien : *anima est quodammodo omnia* (p. 235).

La synthèse du P. Breton laisse ouverts quatre problèmes : l'intentionalité et la relation : il ne faut pas réduire à une pure relation le réel, la substance, la qualité; — l'intentionalité et l'à priori : importance de l'à priori matériel; l'idée du monde comme à priori existentiel paraît être l'une des plus originales de la phénoménologie husserlienne; — le sens et la réalité : Husserl semble avoir moins bien vu qu'un Merleau-Ponty l'indubitabilité du transcendant, c'est-à-dire du monde réel; — l'intentionalité et la réduction transcendantale : c'est ici peut-être qu'on touche au plus profond de la pensée de Husserl et de la tradition qui la porte (p. 260).

La réduction transcendantale révèle le moi transcendantal, immanent au moi humain, empirique (p. 211-212). Elle perd le monde pour le retrouver (p. 228). Par elle, l'univers se livre à la liberté, il rejoint la liberté et la pureté de son essence, car l'en-soi des choses ne prend toute sa consistance que dans l'esprit. Dans le *cogito,* l'essence est enfin pleinement restituée à elle-même (p. 260).

Acceptera-t-on sans réserves la phénoménologie husserlienne? Non, car elle s'est fermée à l'existence, faute d'avoir accordé son importance au corps propre dans l'intentionalité constituante (p. 265) : la structure primordiale n'est pas *ego cogito cogitatum,* mais le moi-incarné-dans-le-monde. L'intentionalité primitive de Husserl n'est pas vraiment primitive (p. 267-268); celle de Heidegger est plus simple génétiquement et plus capable de déboucher sur une ontologie (p. 271, 273). Husserl a-t-il vraiment dépassé le kantisme et l'idéalisme (p. 287-288)? Ce dépassement n'est possible, sans doute, qu'en reconnaissant la réalité intégrale de l'intentionnel : le « passage réciproque » de l'essence dans le sens et du sens dans l'essence. A l'intentionalité de la conscience *vers* les choses correspond une intentionalité des choses *vers* l'esprit. Telle est la ligne de recherche que l'auteur poursuivra ailleurs — car ce livre déjà si riche s'achève par une promesse.

A. Hayen, S. J.

R. Lazzarini. — *Intenzionalità e istanza metafisica.* Coll. Pubblicazioni dell' Istituto di studi filosofici di Roma, Serie II, N° 3. Rome, Fratelli Bocca, 1955, 22 × 14 cm., 484 p. Prix : 2.500 lires.

Malgré la connaissance très avertie de saint Thomas et d'Edmond Husserl dont elle témoigne, la portée de cette étude est avant tout spéculative.

Un premier chapitre étudie la notion d'intention de connaissance depuis la scolastique jusqu'à la phénoménologie. L'auteur explore ensuite l'intentionalité de la connaissance « phénoménique », c'est-à-dire de la connaissance de la réalité sensible, de l'existence brute (*esse materiale,* lit-on dans le *De Veritate*), du monde matériel qu'on pourrait rapprocher sans doute de la mémoire augustinienne non encore différenciée par l'éveil de la connaissance et de l'amour.

De cette primitive *conversio ad phantasma,* le ressort de l'intentionalité fait accéder au stade plus intérieur de la connaissance de soi : *conversio ad se.* On objectera peut-être à l'auteur que la connaissance de soi est fonction de celle d'autrui et que j'aperçois explicitement l'autre avant de m'apercevoir moi-même et pour pouvoir être capable de m'apercevoir. Mais on soulignera fortement, avec lui, l'opposition entre la connaissance du phénomène et celle du moi.

De la connaissance du moi, j'accède à celle des autres : *conversio ad nos*. Même si l'on reproche à l'auteur d'identifier le vrai moi transcendantal à l'*esse commune* ou à l'intellect-possible, il faut avec lui reconnaître son intentionalité (p. 219 et 222).

Vient enfin l'étape décisive, où l'intentionalité rejoint en quelque sorte ses origines : la *conversio ad Deum*. Celle-ci est une libre option, nous faisant sortir du « problématisme » en choisissant entre deux hypothèses restées jusqu'ici en suspens. L'option ne fait pas la vérité de l'hypothèse choisie. Elle fait que, moi, je la crois vraie. Il s'agit de préférer à un humanitarisme matérialiste le véritable humanisme, c'est-à-dire d'accepter une conception « eschatologique » du réel, de consentir à une intentionalité définitive, orientée vers un Autre « assumé » comme absolu (p. 473).

Pensée vigoureuse, à la fois claire et profonde, solide et nuancée, mais qui ne va peut-être pas encore jusqu'au bout de son propre mouvement. Nous croyons, en effet, que la *conversio ad Deum* n'est pas simplement une libre option. Lazzarini parvient au « désir » inéluctable que Dieu existe, plutôt qu'à son existence nécessaire. Mais nous croyons qu'en dégageant avec plus de rigueur les implications de ce désir, on aboutira au « retournement de perspective » dont parle le P. Maréchal à propos du *problème de Dieu* d'Edouard Le Roy. On atteindra « Dieu, au sens vrai du mot », moyennant « une conversion de l'exigence dynamique vers le présupposé spéculatif, du devoir-être vers l'être nécessaire » (reproduit dans *Mélanges Maréchal*, t. I, p. 258 et 7).

L'option est libre. Oui, mais ce libre consentement se noue dans la lumière d'une affirmation nécessaire : la reconnaissance d'une emprise première qui se révèle, au terme d'une simple et difficile démonstration, comme la saisie créatrice de l'esprit par l'absolu de l'Amour divin, par l'Etre qui veut que je sois, *moi*, en se voulant lui-même (*Somme contre les Gentils*, l. I, c. 75). Cette démonstration implique la reconnaissance de l'obvie et inéluctable primat de l'être sur l'intentionalité : si celui-là se révèle dans celle-ci, c'est qu'il la fonde.

Telle est la réponse que nous ferions aux amicales et pénétrantes critiques que l'auteur nous adresse ainsi qu'au P. Maréchal. Et nous reprocherions à notre tour à sa théologie d'être trop négative, faute d'avoir reconnu assez fermement le primat de l'Amour créateur qui soulève l'intentionalité, et sa vraie nature. Sans doute, certaines critiques de R. Lazzarini portent contre la *formulation* du *Cinquième Cahier* du P. Maréchal, mais non pas contre le vrai mouvement de sa pensée. Cette formulation, en effet, semble concevoir le dynamisme intellectuel comme une progression infinie *vers* un Dieu reconnu comme idéal ou comme possible avant de l'être comme réel. En réalité, l'intentionalité n'est pas un élan vers un terme de visée. Elle n'est pas « terminale » (p. 275) ; elle est *originelle* : elle procède d'une source qui est le Créateur.

C'est pourquoi l'aspect nécessairement négatif de la connaissance métaphysique de Dieu ne fait que renforcer son aspect nécessairement et premièrement positif. C'est pourquoi, encore, les termes de ressemblance, de contact et d'analogie ne sont pas, dans cette perspective, de pures métaphores. C'est pourquoi, enfin, l'affirmation concrète, absolument certaine, de l'existence de Dieu, ou plus exactement de sa présence créatrice (créatrice de mon être dans l'*éveil* de ma « liberté créée »), n'est pas le fruit, mais le germe de notre liberté.

A. Hayen, S. J.

J. Pieper. — *Glück und Kontemplation*. Munich, Kösel, 1957, 19 × 11 cm., 136 p. Prix : 5 marks.

Cette méditation n'est ni la traduction, ni l'adaptation du traité *de la béatitude* dans la *Somme théologique*. Elle en est la reprise, profondément fidèle à saint Thomas : même mouvement, mêmes précisions conceptuelles ; méditation à partir des réalités les plus simples de *notre* vie, continuant celle de saint Thomas au XIII[e] siècle. Le bonheur qui est Dieu et que ne trouble pas la souffrance, le bonheur dont nous avons soif et qui ne se confond pas avec la joie, est contemplation. La contemplation est comme la charnière, le nœud vital du désir

et de la jouissance, le point où l'amour arrive à maturité par la possession de ce qu'on aime.

Pages très belles — comme toutes celles de Joseph Pieper — par la langue, par la simplicité de la pensée, par sa hauteur, par sa pureté semblable à celle d'une eau claire qu'on « contemple » déjà en admirant sa fraîcheur. Mais aussi pages qui nous laissent sur notre soif : après le traité de la béatitude, il y a dans la *Somme théologique* un traité de la vie contemplative. Dans les premières questions de la *Prima Secundae,* saint Thomas ne creuse pas à fond l'unité de la connaissance et de l'amour que traite bien sommairement encore le chapitre VII de *Glück und Kontemplation.*

Il reste encore à dégager la profondeur et la vraie nature du lien que marque saint Jean entre la connaissance de Dieu et l'amour, et à dépasser la distinction entre le désir et la jouissance pour parvenir à l'essence, au foyer originel de l'amour *simpliciter,* dont l'unité est si fortement soulignée par la théologie johannique qui ne s'arrête guère, nous semble-t-il, à la distinction, légitime mais dérivée, du désir et de la jouissance.

Premier panneau d'un dyptique, *Glück und Kontemplation* est la promesse d'un second panneau que la générosité de l'auteur nous donne le droit d'exiger, et qu'il intitulera peut-être *Kontemplation und Liebe.* A. Hayen, S. J.

P. Foulquié. — *Nouveau précis de philosophie à l'usage des candidats au baccalauréat.* Tome II. *Logique et morale.* Paris, Edit. de l'Ecole, 1956, 22 × 17 cm., 444 p.

Ce précis n'est pas le simple résumé des deux traités, beaucoup plus volumineux (413 + 494 pages) qui l'ont précédé. On y retrouve la clarté du P. Foulquié, ses divisions systématiques bien charpentées, sa progression méthodique, l'exactitude et la prudence de la pensée se trahissant dans des mises au point judicieuses et exemptes de tout dogmatisme (par exemple, à propos du tiers exclu).

On regrettera peut-être la préoccupation dominante du point de vue scolaire. Favorisera-t-elle la vraie et complète formation intellectuelle des « écoliers » qui manieront ce précis? L'avant-propos signale, par exemple, que la communication des consciences (aucune mention de M. Nédoncelle) et la vocation intellectuelle sont des « questions propres au programme de la classe des sciences expérimentales ». L'auteur signale, certes, que la vocation intellectuelle est un appel « venu d'en haut », mais il ne souligne pas la différence capitale entre l'appel de Dieu et celui de l'idéal. Il s'arrête surtout à la vocation scientifique. Plutôt que de parler, au terme de la *logique,* de la vocation intellectuelle, n'eût-il pas mieux valu traiter, en morale, de la vocation tout court?

Il va sans dire que cette critique entend souligner les mérites du *nouveau précis* et les services qu'il rendra aux étudiants — et aux maîtres qui le manieront. A. Hayen, S. J.

C. Nink, S. J. — *Zur Grundlegung der Metaphysik.* Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution. Fribourg-en-Br., Herder, 1957, 22 × 14 cm., VIII-180 p. Prix : 10,80 marks.

L'auteur nous propose de dépasser la philosophie transcendantale de Kant et de Husserl, qui s'arrête à l'analyse formelle des conditions de possibilité de la connaissance, pour déboucher sur la reconnaissance de l'en-soi substantiel. Entrée en métaphysique, qui reconnaît la valeur absolue de l'existant, à l'intérieur même de l'acte de connaissance ou de volonté. L'auteur nous invite donc — nous traduisons volontairement ses expressions — à rejoindre dans l'acte second le fond substantiel de l'acte premier qui s'y exprime, à découvrir l'*esse* dans l'*operari,* et la structure métaphysique de l'être dans la structure de son acte. Pour exprimer ceci, l'auteur nous parle d'un « natura prius » des principes sur l'être constitué, ces principes se trouvant par ailleurs identiques dans l'unité de l'être, « natura posterius ». C'est ici peut-être que la critique pourrait s'exercer avec

le plus d'aisance, réagissant contre une tentation d'objectivation qui, si elle ne se trouve pas chez l'auteur, s'éveillera presque nécessairement chez le lecteur. Remarquons cependant qu'on nous parle formellement, un peu plus loin, d'un primat de l'unité sur la multiplicité. On ne partagera peut-être pas non plus la position scotiste de l'auteur lorsqu'il distingue l'être comme premier fondement de toute perfection, et le Dasein comme perfection dernière s'ajoutant à l'heccéité. La clarté et la précision de l'exposé doivent en tout cas être fortement soulignées. Elles sont des qualités qu'on ne s'étonne plus de rencontrer chez le P. Nink, mais qu'apprécieront tous les vrais philosophes. S. Decloux, S. J.

G. Siewerth. — *Metaphysik der Kindheit.* Coll. Horizonte, 3. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957, 23 × 17 cm., 136 p.

Une métaphysique de l'enfance! De l'enfant bien sûr qui s'ouvre à la vie et attend d'être un homme; mais aussi de l'enfant que chaque homme continue à porter en lui, puisque l'être de l'homme est essentiellement déterminé par sa filiation divine.

Le ton du livre est convaincu, optimiste et bienfaisant; l'analyse, pénétrante et riche. Fruit de l'amour, l'enfant est avant tout réceptif par rapport à ses parents et à la vie. S'il s'ouvre à l'existence, c'est avec un enthousiasme non encore déçu, avec confiance, avec respect et disponibilité. L'enfant est intériorité profonde, amour qui cherche à s'exprimer, dépendance obéissante, ouverture et abandon. En lui nous pouvons lire, comme à l'état premier, notre être de créature, fruit de l'amour créateur qui cherche à s'y achever. Le Maître ne disait-il pas de l'enfant : « Le royaume des cieux est à ceux qui lui ressemblent »?
S. Decloux, S. J.

A. Dempf. — *Kritik der historischen Vernunft.* Munich, R. Oldenbourg, 1957, 23 × 16 cm., 320 p. Prix : 34 marks.

Qu'est-ce qui nous est offert sous ce titre — l'auteur s'en excuse — un peu énigmatique? Un essai de dégager, dans l'évolution des esprits, sous la variation des figures, la valeur universelle des conceptions de l'homme, du monde et de Dieu.

On pourrait diviser l'histoire de l'humanité en cinq âges successifs. A la préhistoire de la vie familiale et tribale, quasi stationnaire, où la vie en commun est régie par l'habitude et l'« ordre éthique », fait suite une étape de formation des Etats, où grandissent les cultures et les droits nationaux, sous l'impulsion d'un chef. La troisième étape serait l'accession à la transcendance de l'idée sur l'histoire qui l'incarne : étape proprement philosophique, qui bientôt passe à l'âge ultérieur des religions universelles (christianisme et bouddhisme) mordant davantage sur les réalisations historiques. Avec la crise moderne de la Renaissance et des guerres de religion, nous entrons dans l'ère de la « civilisation », de la technique, de l'économie et de la politique; la scission se creuse entre le monde théologique et le monde profane, l'esprit semble désormais se perdre et s'identifier à l'histoire en niant la transcendance : étape de l'« historicisme » qui « relativise » les données auparavant reconnues comme universelles et absolues. C'est aux trois dernières étapes de ce processus que l'auteur s'attache plus longuement : étape de la raison (Vernunft) philosophique, étape de la raison croyante, étape de l'entendement (Verstand) scientifique.

Mais l'histoire n'est pas pour autant achevée. Car l'évolution même des sciences objectives se creuse en posant la question des fondements. Et l'étude historique fait apparaître, au-delà de la diversité des cultures et de leurs réalisations, la présence universelle de l'esprit, des conceptions du monde, de l'homme et de Dieu. Ainsi, par un renversement dialectique nécessaire et prévisible, l'ère de la « civilisation » et de l'« entendement » aboutit-elle à la restitution de la « raison » et de la « loi éternelle ». S. Decloux, S. J.

A. Reymond. — *Les principes de la logique et la critique contempo-*

raine. Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouv. édit., Paris, Vrin, 1957, 19 × 14 cm., XXVI-280 p.

Depuis l'époque où cet ouvrage a été publié en première édition (1932), la logique s'est considérablement développée par le fait que soit les mathématiques, soit surtout la physique ont étendu le champ de leurs investigations et approfondi les bases sur lesquelles reposent leurs principes. Ce développement concerne surtout les propositions modales (possible, impossible; contingent, nécessaire). Il semble à l'auteur aujourd'hui que les recherches contemporaines sur les tendances de la logique *confirment* pour une très large part les solutions exposées en 1932. Il disait alors que la logique pouvait se dégager, non pas de toute attache avec la métaphysique : *ce qui est impossible,* mais bien de toute « inféodation à une métaphysique particulière ». Selon lui, il fallait distinguer les conditions mêmes qui rendent possible la vérité, et qui sont absolues, et les propositions vraies qui s'élaborent au moyen de ces conditions et qui restent soumises « au plus ample informé ». Il croyait avoir prouvé que, pour les êtres humains soumis à l'erreur, les principes de contradiction et de tiers exclu conservent leur valeur de discrimination dans toute opération de la pensée, consciente ou inconsciente, et ont une portée aussi absolue que le principe d'identité. Quant au rapport entre le logique et le mathématique, on sait que les logisticiens (Padoa, Peano, Frege, Hussell, Couturat) estiment que, par le moyen des définitions nominales, il est possible d'énoncer toute la structure des mathématiques (arithmétique, géométrie et même physique) au moyen d'opérations logistiques portant sur des constantes purement logiques. Pour l'auteur une distinction irréductible subsiste entre les classes de nombres et les classes non-numériques. Les réserves de l'auteur concernant le conventionalisme de Goblot, de Rougier, la mentalité primitive telle que Lévy-Bruhl et Jean Piaget la conçoivent, lui paraissent encore maintenant pleinement justifiées. Selon Piaget, le principe de contradiction ne peut exercer sa juridiction que dans la mentalité logique en présence de concepts rigoureusement définis. Selon l'auteur, il n'est pas nécessaire que les éléments sur lesquels opère le principe de contradiction soient définis avec une rigueur qui les met à l'abri de toute contestation : il suffit qu'ils soient jugés tels par la pensée individuelle qui les utilise. L'auteur renvoie pour l'essentiel de ses réflexions sur la logique et la philosophie des sciences à partir de 1932 à sa *Philosophie spiritualiste* (Vrin, 1942). L'auteur renvoie aussi aux *considérations sur la nature de la logique et de son objet* (*Bulletin de la Société française de philosophie,* 1951, pp. 33-90) et à *Activité de juger, intuition et valeur* (*Revue de métaphysique et de morale,* 1945). J. Gilbert, S. J.

Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie. I/1957. Salzburg, Kolleg St. Benedikt, 1957, 24 × 17 cm., 248 p. Prix : 120 S.

L'Institut de philosophie de Salzbourg a publié en 1957 le premier volume d'une série qui se propose de confronter la philosophie traditionnelle avec les problèmes contemporains. Les articles réunis dans ce premier numéro font bien présager de l'avenir.

Un article du Prof. Beda Thum développe les grandes lignes d'une ontologie du temps. Le Prof. Auer présente un fragment d'Aristote découvert dans la bibliothèque du couvent de Nonnberg; il consacre plus loin quelques pages aux questions soulevées par son étude sur le droit naturel. Le Dr. Bauer esquisse quelques réflexions sur le réalisme modéré. Le Prof. Bernhart s'attaque au problème bien actuel du sens philosophique et théologique de l'histoire. Deux essais de psychologie sont consacrés; le premier, du Dr Von Hebenstreit, à l'explication psychologique de phénomènes spirituels; le second, du Dr Elisabeth Herbrich, à la place de la liberté dans une psycho-diagnose, étudiée à la lumière du test de Rorschach. Enfin le Prof. Schächer s'est consacré à un travail fouillé de 80 pages, destiné à réfuter l'hypothèse de Zürcher sur l'origine théophrastique du *Corpus aristotelicum* : les prises de position des critiques y sont passées en revue; et chacun des arguments de Zürcher y est soigneusement discuté.

S. Decloux, S. J.

TRAN-VAN-HIEN-MINH. — *La conception confucéenne de l'homme.* Essai psycho-métaphysique d'après le canon confucéen. Saïgon, 1957, 23 × 15 cm., XX-230 p. Prix : 140 $.

On connaît la parole de dom Lou, se voulant « chrétien parce que confucianiste ». L'auteur, catholique, de ce recueil consentirait sans doute à la même thèse. Pourtant son œuvre n'est pas apologétique, encore moins tendancieuse, mais scientifique et objective dans ses intentions. Il présente, en les rangeant selon nos catégories occidentales, voire scolastiques, les perspectives confucéennes sur l'homme. Les moissons d'une studieuse enquête sont soigneusement liées en gerbes classiques. Et cette information, comme cette méthode méritent louange.

Ne rapprochent-elles pas trop, de ce fait, le mouvement de pensée confucéen du mouvement de pensée européen? C'est un danger auquel succomberait un lecteur rapide et profane. Qui étudiera ce livre sérieusement saura gré à l'auteur de nous avoir ainsi jalonné la luxuriante forêt des œuvres confucéennes, ou dites telles, dans lesquelles il se replongera désormais avec plus d'assurance.

J. Masson, S. J.

A. VELOSO, S. J. — *Nas encruzilhadas do pensamento.* I. *Sob o signo de Descartes* (Diálogos sobre filosofia moderna). Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1956, 20 × 14 cm., 300 p.

Nous avons dans ce volume, *Sous le signe de Descartes,* la première partie d'un ouvrage de vulgarisation philosophique dont la seconde partie aura pour titre : *Sous le signe de Husserl.*

L'Auteur répond avec aisance aux questions soulevées par un « disciple », à propos de multiples problèmes que posent la vie et la pensée contemporaines. Il montre comment, à partir de l'« illusion cartésienne », l'intelligence humaine s'est égarée en autant d'« ismes » déformateurs de la vérité intégrale que de tentatives malheureuses de bâtir un système. Dans une première partie on parcourt l'itinéraire de la pensée pure; dans une seconde, on étudie le communisme; finalement on critique les déviations de l'art contemporain.

L'Auteur fait preuve d'une vaste culture et d'une agilité d'esprit qui se manifeste en un style tantôt scolaire tantôt proche de l'homme de la rue. Evidemment, dans un petit livre où des questions si complexes sont posées, on ne saurait exiger trop de nuances. N'empêche qu'un lecteur moins docile que le « disciple » risquerait non seulement de trouver insuffisantes les réponses mais encore d'être déçu parfois par le ton quelque peu agressif ou par trop simple.

J. Cabral, S. J.

SPIRITUALITE

HISTOIRE ET DOCTRINE

R. TAMISIER. — *La Bible Livre de prière.* Coll. Textes pour l'histoire sacrée. Paris, A. Fayard, 1956, 18 × 12 cm., 326 p. Prix : 900 frs.

La première difficulté que présente une anthologie des prières de l'Ancien Testament est de trouver un principe de choix et de groupement qui permette d'utiliser au maximum tout ce qui dans la Bible ancienne peut élever l'âme vers Dieu. M. l'Abbé Tamisier a très heureusement résolu le problème. Il divise son œuvre en cinq parties : I. *Nécessité et efficacité de la prière* : directives bibliques sur la manière de prier, sur les conditions de la prière. II. *Israël en prière*; la prière collective : chants de joie; de confiance en l'amour de Dieu pour son peuple; de pénitence pour les fautes nationales; d'imploration du secours divin; d'espérance de la restauration future; d'action de grâces; d'espérance messianique. III. *L'homme en présence de Dieu* : prières de vénération des attributs divins, majesté, sagesse, justice, bonté. IV. *Vivre sous le regard de Dieu* : l'homme devant ses devoirs moraux personnels, sociaux; devant la souffrance et la mort; devant la persécution, la calomnie; devant la tentation au

mal. V. *Le but suprême,* les grandes espérances eschatologiques d'Israël : le règne de Dieu, le triomphe sur le mal; l'épanouissement de la justice; les sanctions finales. Dans ce cadre très vaste, M. Tamisier a réussi à rassembler tout ce qui, dans l'Ancien Testament, peut éclairer la conception de la prière en Israël; à la fin de chaque partie, quelques textes du Nouveau Testament mettent en évidence l'idéal chrétien de la prière, dont la prière d'Israël n'était que la préparation; peut-être aurait-on pu souligner ces textes plus riches par quelque procédé typographique; il eût été du reste possible de les choisir beaucoup plus nombreux; mais il semble que l'intention foncière de l'auteur a été de nous donner une anthologie de la prière de l'Ancien Testament, parallèle à son volume précédent : *la Bible livre d'histoire.* En tout cas, telle qu'elle est conçue, cette anthologie est très riche, très variée; la plupart des psaumes y ont trouvé place; de même de très nombreux passages des livres prophétiques, des livres sapientiaux, etc. L'auteur s'est astreint à composer sa propre traduction des textes utilisés, ajoutant encore par là à l'immense travail que lui a demandé ce très utile et bienfaisant volume. J. Levie, S. J.

F. Cayré, A.A. — *Spirituels et mystiques des premiers temps.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 39. Paris, A. Fayard, 1956, 20 × 14 cm., 124 p. Prix : 300 frs.

L'opuscule du P. Cayré sur les *Spirituels et mystiques des premiers temps* est plutôt qu'une véritable histoire de la spiritualité aux premiers siècles chrétiens, entendue au sens strict, une vue d'ensemble des Pères de l'Eglise considérés sous l'angle de la spiritualité. A cet égard son livre nous rappelle, mais classés sous l'ordre méthodique des différents secteurs de la spiritualité, les multiples paragraphes ou chapitres que le P. Cayré a introduits dans sa Patrologie pour situer la position et les caractéristiques spirituelles des Pères dont il décrivait la vie et l'œuvre. En fait, on ne voit pas comment on pourrait dissocier les Pères de l'Eglise de la spiritualité chrétienne antique, car leur rôle a été précisément d'approfondir le dogme chrétien, d'en enseigner la morale et la spiritualité, et pour beaucoup d'entre eux qui ont été prêtres, évêques ou moines, de la mettre intensément en pratique par devoir d'état. Peut-être eût-il été bon pour donner un aperçu plus large de la spiritualité chrétienne antique de transcender le secteur strictement patristique, de nous montrer p. ex. les martyrs, les confesseurs, les saints et les saintes en action, d'analyser la prière antique, les expressions qu'en fournissent les arts chrétiens et les admirables liturgies de l'époque, etc. Mais sans doute dans ce cas l'ouvrage aurait-il pris une extension plus vaste que ne le permettaient les limites de la collection? Pour le juger à sa vraie mesure changeons donc simplement son titre, lisons celui-ci comme suit : « Traits généraux de la spiritualité des Pères », et nous serons, je crois, complètement d'accord sur son contenu. Ch. Martin, S. J.

J. Capmany. — « *Miles Christi* » *en la espiritualidad de san Cipriano.* Coll. Colectaneo San Paciano. Serie Teologica, vol. I. Barcelone, Casulleras, 1956, 23 × 17 cm., 396 p.

Le thème de la *Militia Christi* est caractéristique de la spiritualité anténicéenne et il n'est pas malaisé de trouver les raisons qui l'ont popularisé à cette époque. Non seulement la question du service militaire dans l'armée impériale posait aux chrétiens de graves problèmes où étaient engagés leur foi et leur vie morale, mais l'insécurité de leur existence au milieu d'une civilisation étrangère à leur idéal et pourtant terriblement séductrice, et au milieu aussi et surtout des persécutions, réclamait de leur part une force d'âme et une loyauté à toute épreuve.

Etre chrétien signifiait en ces siècles plus qu'en aucun autre lutte et combat et même attente du martyre. On ne s'étonnera donc pas de constater que M. l'abbé Capmany entreprenant une étude de la spiritualité de S. Cyprien ait rencontré ce thème chez le grand évêque et confesseur de la foi de Carthage avec une telle fréquence et une telle insistance qu'il a estimé légitime d'en faire l'intitulé de son livre. Oui, le chrétien est bien un soldat, soldat du Christ, auquel

le lie indissolublement son baptême. Dès son baptême en effet il est signé (signatio) du signe de la croix qui le fait propriété de son chef et capitaine, il prononce son serment militaire (sacramentum) dans cette renonciation à toutes les pompes de la terre et au diable, et il est prêt à donner sa vie pour sa foi. Dans le martyre même qui pour lui n'est pas un vain mot et qui peut l'attendre réellement un jour, il voit la réalisation au *summum* de son service : se perdre totalement pour se trouver pleinement dans le Christ. Mais la vie quotidienne est déjà pour lui une véritable *militia*. Il faut lutter contre la concupiscence de la chair, les ambitions humaines, l'appétit de la richesse ou de l'orgueil, les tentations du malin. De Dieu, son Seigneur, il attend l'aide et la récompense; du Christ, son capitaine, l'exemple et le soutien; du démon, son ennemi, il redoute les embûches. Il s'arme de vertus chrétiennes qui font sa force dans la bataille : la foi, le courage, la patience; il s'exerce dans la prière, la mortification, l'eucharistie. S'il est blessé dans la lutte, la pénitence sera là pour l'aider à se relever. Certes on ne peut caractériser une telle spiritualité que comme une spiritualité active et de combat, qui, sans négliger la grâce divine, fait aussi fortement fond sur l'homme lui-même. Un tel idéal de vie chrétienne n'étonne pas chez un homme comme S. Cyprien, homme d'action, tout fait d'équilibre et de sens concret, et doué d'une grande expérience des choses naturelles et surnaturelles. Le schème « militaire » dans lequel l'auteur a enserré cette spiritualité d'action est peut-être un peu forcé, si l'on entend y faire rentrer, comme il l'a un peu fait, l'ensemble des textes ascétiques de S. Cyprien. Du moins a-t-il le mérite de souligner le tempérament particulièrement vigoureux de ce christianisme personnel des premiers siècles que nos tempéraments, même religieux, du vingtième, apparemment moins exposés et assez facilement enclins aux solutions de facilité que sollicite l'esprit du temps, risquent peut-être de ne plus apprécier à sa pleine valeur. Ch. Martin, S. J.

O. Perler. — *Le pèlerin de la Cité de Dieu.* Initiation à la spiritualité de S. Augustin. Paris, Bonne Presse, 1957, 17 × 11 cm., 192 p.

Ce bréviaire de la spiritualité augustinienne met à la portée de tout lecteur l'œuvre immense de l'incomparable Docteur de la grâce et de la charité. En neuf chapitres, où nous entendons, plus que l'auteur, Augustin lui-même, en un rosaire de citations admirables, se déroule la description d'une vie ardente, qui naît du « tourment divin », triomphe de la tyrannie de la concupiscence et, attirée par l'amour, soulevée par la grâce victorieuse, transfigurée par le sacrement de l'unité, accomplit le grand mystère du Christ et de l'Eglise et aboutit, comme un fleuve de feu, à l'océan de la Trinité, non sans avoir vivifié, dans la communion et la paix, déjà au sein de la cité terrestre passagère, l'immortelle Cité de Dieu. « Prends et lis », et surtout médite et prie. R. Carpentier, S. J.

L. Génicot. — *La Spiritualité Médiévale.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, n° 40. Paris, A. Fayard, 1958, 19 × 14 cm., 117 p.

L'auteur se propose « d'aider ses lecteurs à prendre conscience des dimensions de la foi chrétienne » en montrant « comment les gens du moyen âge, en tout cas comment certains d'entre eux ont compris et pratiqué leur religion ».

L'Eglise dont ces courtes pages découvrent la vie intérieure, c'est l'Eglise des invasions et de saint Augustin affronté au problème de la souffrance (ce n'est pas toute la « spiritualité » de saint Augustin), de saint Boniface dont on admirera le très beau portrait, de l'enracinement des paroisses et des abbayes, de l'organisation carolingienne, des abus aussi et des scandales qui amenèrent les réformes. Apparaissent alors Cluny et la réforme Grégorienne, l'ascèse cistercienne et la pauvreté d'Etienne de Muret, précurseur du Poverello, la contemplation de la création, du Christ, de sa Mère, la prédication au peuple, les œuvres de charité. Puis l'offrande de la création par la quête dominicaine de la vérité et l'universel amour des fils de saint François. Enfin, la vie mystique de Hadewijck, de sainte Gertrude la grande, des Dominicains rhénans, de Gérard Grote et les frères de la vie commune.

L'auteur devait choisir. Il l'a fait à la lumière de sa foi et des préférences de ses amitiés — pour saint Boniface, par exemple et pour le fondateur de Grandmont. On le louera pour son extrême clarté, l'harmonie des divisions, l'élégance (parfois un peu artificielle) des transitions, la beauté des textes longuement cités et de leur traduction, pour le discernement fort judicieux de sa bibliographie. Nous voudrions rendre surtout hommage à sa probité : il n'est pas absent de son œuvre; il a noué amitié avec chacun des hommes dont il parle, parce que la tâche de l'histoire « n'est pas tant d'établir les faits que de comprendre » ; il « pense simplement que la foi l'a beaucoup aidé à pénétrer dans l'âme des justes qui en ont vécu d'âge en âge ».

Faut-il chercher ailleurs la clé de l'objectivité scientifique de ce petit livre qui est tout autre chose qu'une monographie et beaucoup plus qu'une simple initiation ou qu'une prétentieuse et impossible « synthèse » ? A. Hayen, S. J.

THOMAS A KEMPIS. — *De navolging van Christus,* vertaald door G. WIJDEVELD, ingeleid en toegelicht door B. SPAAPEN, S. J. Coll. Klassieke Galerij, 119. Anvers, De Nederlandse Boekhandel, 1957, 18 × 11 cm., XXXIV-186 p. Prix : 50 frs.

Cette nouvelle traduction néerlandaise de l'*Imitation de Jésus-Christ* est une des seules dont l'auteur soit un laïque. Plus que ses devancières, elle a veillé à conserver le rythme, la sobriété et l'esprit contemplatif de l'œuvre originale, tout en adoptant le langage et l'orthographe d'aujourd'hui. Dans son introduction, le P. Spaapen, spécialiste de l'histoire de la spiritualité néerlandaise, étudie successivement le contenu de l'Imitation, son authenticité, ses sources et l'histoire de ses traductions en néerlandais. Quant au problème d'authenticité, il ne se prononce pas entre les deux thèses en présence : Thomas a Kempis, auteur unique ou compilateur de textes préexistants. R. Mols, S. J.

J. HUIJBEN et P. DEBONGNIE, C.SS.R. — *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation.* Coll. Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 30. Louvain, Nauwelaerts, 1957, 25 × 17 cm., XX-425 p. Prix : 280 frs.

Si cet ouvrage-ci ne suffit pas encore pour déblayer largement le problème de l'auteur de l'*Imitation* et pour accorder à chacune des candidatures en présence la valeur qui lui revient, il ne reste plus qu'à désespérer de la loyauté des historiens. Ce fut vers les années 1923-1925 que Dom Jacques Huijben s'attela à ce qui devait être l'œuvre de sa vie : édifier une « somme » complète de toute la question « imitationiste ». Le monument devait comprendre cinq volumes. Recherches et travaux d'approche furent entrepris diligemment; quelques résultats partiels publiés dans « La Vie Spirituelle » ; la documentation rassemblée par J. Pohl, l'éditeur de Thomas a Kempis, et par dom Assemaine, le meilleur spécialiste de la dévotion moderne, fut dépouillée complètement. Mais l'œuvre était trop vaste : Dom Huijben mourut avant d'avoir pu la mener à bien. Heureusement, elle fut reprise par le P. Debongnie, mais à une échelle réduite. Telle quelle, elle constitue une contribution, que l'on peut espérer définitive, au fameux problème, que les idées préconçues et les passions nationales plus encore que sa complexité interne avaient jusqu'ici contribué à embrouiller. Le chapitre 1^er^ expose en une cinquantaine de pages les données essentielles de la question : L'ouvrage connu sous le nom d'*Imitation de J.-C.* et comportant les quatre livres bien connus est en réalité une compilation de quatre traités séparés, écrits tous les quatre par un même auteur, vers les années 1420-1427. Cet auteur est un religieux, et de très nombreux indices forcent à conclure qu'il s'agit de Thomas Hemerken, surnommé a Kempis, d'après sa localité d'origine, sise dans le Duché de Juliers. Cette désignation d'auteur résulte tout d'abord de l'examen impartial des documents du XV^e^ siècle : les premières indications le font supposer; d'autres l'affirment explicitement. L'auteur étudie chacun de ces témoignages, ainsi que celui des catalogues de bibliothèques, et celui de l'autographe lui-même écrit par Thomas a Kempis en 1441 et conservé actuellement à la Bibliothèque Royale

de Bruxelles. Il passe ensuite à la reconstitution généalogique des familles de manuscrits conservés et examine les remaniements subis par le texte. Les trois derniers chapitres traitent de l'authenticité : Gerard Groote, le père de la *Devotio moderna*, se trouve débouté des prétentions que J. van Ginneken éleva en son nom. De même Gerson, auquel l'auteur démontre avec une force péremptoire qu'il est impossible d'attribuer la paternité de l'œuvre. De même à fortiori, le mystérieux abbé de Verceil, Jean Gersen, qui aurait vécu au XIII[e] siècle, mais semble ne devoir son existence qu'à une faute d'orthographe. Enfin la confrontation stylistique de l'*Imitation* avec les autres œuvres de Thomas a Kempis confirment son attribution à cet auteur. Il s'agit réellement d'une étude magistrale, tant en ce qui concerne la critique interne, surtout stylistique et lexicographique, que la critique externe, surtout l'analyse des témoignages. Désormais nombre de brouillards artificiels amassés autour de la fameuse question peuvent être considérés comme dissipés et de larges avenues lumineuses tracées à travers tout le domaine. Quiconque s'intéresse à cette perle de notre littérature spirituelle ne pourra que l'aborder en s'y engageant à la suite de nos deux auteurs.

R. Mols, S. J.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Publié sous la direction de Ch. Baumgartner, S. J. Fasc. XXIV : *Dorothée de Montau-Duvergier de Hauranne.* Paris, Beauchesne, 1957, 30 × 23 cm., col. 1665-1884.

Dans ce nouveau fascicule du *Dictionnaire de Spiritualité*, on trouvera l'achèvement de l'article consacré à Dorothée de Montau et une suite de travaux qui conduisent jusqu'à Duverger de Hauranne, exclusivement. A part les études du P. Menessier, O.P., sur la *Douceur* et de l'abbé Châtillon sur *Dulcedo*, et une note d'E. Bertaud sur la dévotion à Notre-Dame des Sept-Douleurs, on ne rencontrera pas cette fois d'études systématiques, mais nombre de notes biographiques parmi lesquelles nous relevons quelques noms : Drexelius, Druzbicki, Duguet, Madame Du Houx, Duns Scot (article important du P. Balić), Dupanloup, Du Vair, André Duval. Le lecteur s'arrêtera aussi avec intérêt aux noms de Charles du Bos et de Pierre et Mireille Dupouey et il y reconnaîtra l'aveu d'une spiritualité des gens du monde et le souci de renouvellement qui anime les promoteurs de ce grand œuvre.

A. Thiry, S. J.

Estado actual de los estudios de teologia espiritual. Trabajos del I Congreso de espiritualidad. Pontificia Universidad Eclesiástica. Salamanca. Madrid, J. Flors, 1957, 24 × 16 cm., VIII-660 p.

Pour le VII[e] centenaire de sa fondation, l'Université Pontificale de Salamanque a organisé, en 1954, un Congrès de Sciences ecclésiastiques dont les thèmes étaient répartis en 4 sections : Ecriture, Philosophie et Théologie, Droit Canon, Spiritualité. Le présent volume contient les rapports de cette dernière section. Ce sont d'abord des problèmes de méthodologie qui sont abordés : les méthodes et leur valeur, par B. Jiménez Duque ; un projet général de méthode en spiritualité, par le P. A. Royo Marin ; la terminologie spirituelle, par A. Suquía Goicoechea ; le plan scientifique d'une théologie spirituelle d'aujourd'hui, par le P. M. Nicolau. Ensuite viennent des études générales sur l'état actuel de la théologie spirituelle (J. Urdánoz), les formes de spiritualité (B. Aperribay), les principes de la vie spirituelle et le problème mystique (M. Llamera). Le rôle de la psychologie dans la spiritualité est envisagé par le P. C. Vaca, et le P. M. Staehlin traite de quelques illusions mystiques. La seconde partie du volume est consacrée à une série d'études sur l'état actuel de la spiritualité, chez les différents ordres religieux d'Espagne, puis dans les autres nations. C'est le P. Olphe-Gaillard qui rend compte du mouvement actuel de spiritualité en Belgique et en France. L'ouvrage, qui réunit un bon nombre de collaborations de choix, est précieux par les indications sur les principes essentiels de la théologie spirituelle, ainsi que par le panorama donné sur la spiritualité d'aujourd'hui.

J. Galot, S. J.

SPIRITUALITE IGNATIENNE

J.-F. Gilmont, S. J. et P. Daman, S. J. — *Bibliographie Ignatienne (1894-1957)*. Coll. Museum Lessianum, Section Historique, 17. Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1958, 23 × 16 cm., xxx-252 p. Prix : 165 frs.

Cette bibliographie ignatienne constitue un instrument de travail précieux pour tous ceux qui s'intéressent à la spiritualité ignatienne, soit d'un point de vue théorique, soit d'un point de vue pratique. En effet, ses auteurs y ont consigné tous les ouvrages et articles parus sur saint Ignace depuis la fondation en 1894 des *Monumenta Historica S. I.*, dont on sait qu'ils ont donné un nouvel élan et des orientations nouvelles aux études ignatiennes. Le lecteur trouvera dans ce répertoire non seulement tout ce qui regarde la biographie ignatienne, mais aussi toutes les pièces qui concernent les *Exercices spirituels*, les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus, le *Journal spirituel* de saint Ignace, son autobiographie, ses lettres. Pour ce faire, les auteurs ont dépouillé toute cette littérature tant en français qu'en allemand, anglais, espagnol, italien, latin, néerlandais, portugais. Ce qui retiendra surtout l'attention, c'est l'ordre systématique selon lequel les auteurs ont groupé les ouvrages, ordre très étudié et le plus souvent heureux, qui permet non seulement une consultation aisée mais aussi rend possible la saisie d'un coup d'œil de tout un secteur d'études. Sans doute un ouvrage de ce genre n'est jamais absolument complet, mais il semble bien que les auteurs n'aient rien oublié d'important.

Au reste, comme le dit le P. Hugo Rahner dans une préface élogieuse, dans les corbeilles qui nous sont offertes, il y a bien quelques pierres qui nous furent jadis proposées comme des pains. Mais il n'appartenait pas au dessein des auteurs d'opérer ce tri.

De la lecture de ce répertoire peut-on tirer quelques conclusions sur l'orientation actuelle des études ignatiennes? Il semble bien. Il paraît clair que les travaux permis ou suscités par la publication des sources historiques permettent de saisir toujours davantage la complexité de la spiritualité de saint Ignace et que le temps où l'on pensait au-dedans ou au-dehors pouvoir la réduire à un volontarisme un peu mécanique est révolu. Par ailleurs les études sur les rapports de l'action et de la contemplation ont dès à présent obtenu des résultats qui ne sont guère contestables. Néanmoins ce que révèle surtout un instrument de ce genre, ce sont les *terrae incognitae* ou peu s'en faut, de la spiritualité ignatienne. Certes on parle aujourd'hui de la mystique d'Ignace, mais il faut avouer que les études en ce sens sont encore trop peu nombreuses. De même il est clair que les *Constitutions* de la Compagnie et les lettres d'Ignace sont l'objet de plus d'admiration que de travaux sérieux et que leur exploration méthodique permettrait sans doute de nuancer bien des affirmations trop simples. Ajoutons pour terminer qu'il apparaît aussi à l'évidence que l'étude patiente des sources d'une spiritualité s'avère d'une fécondité très supérieure à celle de tous les travaux polémiques qui ont pris parfois tant de place et fait perdre tant de temps.

A. Thiry, S. J.

I. Iparraguirre, S. J. — *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola*. Coll. Subsidia ad Historiam S. I., 1. Rome, Instit. Historicum S. I., 1957, 20 × 13 cm., 151 p. Prix : 1.400 lires.

Ce nouvel ouvrage de l'infatigable travailleur qu'est le P. Iparraguirre est destiné à orienter les chercheurs dans la grande forêt qu'est devenue la bibliographie ignatienne. Il a fait un choix généreux d'ouvrages plus utiles que les autres sans prétendre bien sûr retenir les conclusions de tous les travaux sélectionnés. Ce que le lecteur appréciera le plus, ce sera, croyons-nous, le texte bref par lequel l'auteur décrit le contenu et indique la valeur des ouvrages mentionnés.

A. Thiry, S. J.

IGNATIUS VON LOYOLA. — *Der Bericht des Pilgers.* Übersetzt und erläutert von B. SCHNEIDER, S. J. Fribourg-en-Br., Herder, 1956, 19 × 12 cm., VIII-190 p. Prix : 7,80 Mk.

Nous nous excusons de rendre compte tardivement de cette excellente traduction allemande de l'autobiographie de saint Ignace. Dès 1902, le P. Alfred Feder avait fait connaître au public de langue allemande ce texte capital et dès 1922, il avait perfectionné son travail et commenté le texte. Cette nouvelle édition du P. B. Schneider marque cependant un progrès considérable. L'effort a porté d'une part sur l'exactitude de la traduction et d'autre part sur le commentaire historique. Celui-ci, tant dans l'Introduction que dans les notes, est d'une abondance et d'une précision qui satisferont les esprits les plus exigeants.

A. Thiry, S. J.

C. M. ABAD, S. J. — *Vida y escritos del V.P. Luis de la Puente de la Compañia de Jesús (1554-1624).* Coll. Pontificia Universitas Comillensis. Publicaciones anejas a « Miscelánea Comillas », Serie ascético-mística, vol. VIII. Comillas, Universidad Pontificia, 1957, 24 × 17 cm., 27-782 p., 62 grav. Prix : 125 ptas.

Le Vénérable Père Luis de la Puente a exercé une influence très considérable dans le monde chrétien par ses écrits spirituels, en particulier par ses *Méditations spirituelles des mystères de notre sainte foi.* Cette œuvre parue en 1605, en même temps que la première partie du *Don Quichotte,* connut aussitôt une diffusion immense et fut traduite en de nombreuses langues, y compris l'arabe et le chinois. En espagnol, on n'en connaît pas moins de trois cents éditions et ce nombre est certainement inférieur à la réalité. On peut dire sans exagération que son influence sur la spiritualité moderne classe son auteur, en son pays, immédiatement après sainte Thérèse d'Avila, Louis de Grenade et le P. Alphonse Rodriguez.

Une telle œuvre méritait de retenir l'attention des historiens. On savait que le R. P. Abad, directeur des « Miscelanea Comillas », préparait depuis longtemps une biographie complète et critique du P. de la Puente. Il y a peu, il en avait publié de copieux prolégomènes. La biographie attendue, que nous sommes heureux de présenter à nos lecteurs, est construite d'une manière toute classique et se répartit en cinq livres qui traitent des années de formation, des années de gouvernement, de l'écrivain, du maître spirituel, enfin de la vie intime du Père en ses dernières années, de sa mort et de sa glorification. Le P. Abad a apporté dans la composition de ce monumental ouvrage toutes les qualités désirables d'information, d'acribie et de sens spirituel. Son œuvre contribue non seulement à mettre en lumière le visage d'un grand spirituel qui mérite d'être bien connu, mais encore il éclaire certains aspects de la vie spirituelle, il rend vie à plusieurs protagonistes de ce siècle d'or de l'Espagne dont on n'a pas fini de s'émerveiller.

A. Thiry, S. J.

J.-J. SURIN, S. J. (1600-1665). — *Poésies spirituelles suivies des Contrats spirituels,* par E. CATTA. Coll. Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité, XV. Paris, Vrin, 1957, 25 × 16 cm., 226 p.

M. le Chanoine Catta a eu la bonne fortune de découvrir en 1939 dans les archives de la Visitation de Nantes un cahier manuscrit portant ce titre : *Les Poésies spirituelles du R. P. Jean-Joseph Surin sur les divers estats de l'amour divin.* Il put aisément l'identifier avec une œuvre citée par H. Boudon dans son ancienne biographie de Surin et qu'on croyait perdue. Ce cahier contenait quinze poèmes français dont trois sont accompagnés d'une traduction latine, « touchant, comme dit Boudon, les differens degrez de l'amour » ; il comprenait en outre quatorze pièces sans titre général, mais d'une authenticité certaine, où Surin traduit sous une forme juridico-mystique ses effusions. M. Catta les désigne sous le terme heureux de « contrats spirituels », bien qu'il reconnaisse lui-même

que le terme notarial d'acte serait plus exact, puisque toutes ces pièces ne sont pas des contrats proprement dits.

La publication que M. Catta nous donne de ces inédits est remarquable par son érudition et par sa probité. Dans une longue introduction, après avoir rappelé l'œuvre spirituelle de Surin, il décrit longuement les pièces découvertes, en indique l'origine, marque les circonstances de leur composition et signale les rapprochements à faire avec les autres ouvrages de l'auteur. Sans pouvoir entrer ici dans trop de détails, disons seulement que les *Poésies* décrivent dans un but didactique les différents états de l'âme envahie par l'amour divin : l'amour purifiant, illuminant, opérant, languissant, foudroyant, blessant, régnant, enivrant, brûlant, unissant, crucifiant, transformant, triomphant, consumant... La doctrine qui s'y exprime non sans quelque lourdeur (à la différence des Cantiques) est d'une grande richesse et l'on y retrouve la profondeur et la flamme des autres ouvrages de Surin. Certes c'est une gageure d'exprimer les étapes de l'amour divin de manière didactique sous la forme d'alexandrins; mais dans l'ensemble brillent plusieurs vers d'une force admirable.

Quant aux *Contrats spirituels* il semble bien qu'ils apportent quelque chose de plus neuf encore dans notre connaissance de Surin. Ils illustrent dans la littérature spirituelle un genre littéraire alors nouveau où se reconnaît aisément une bourgeoisie de robe toute férue de juridisme. Il ne faudrait pas que des préventions modernes contre tout ce qu'une telle présentation offre d'artificiel dans son jargon de testament, de contrat, de donation, de serment, d'échange et de transaction empêchent de reconnaître la profonde doctrine spirituelle de mort et de résurrection qui s'y épanche dans un lyrisme plus pur que celui des *Poésies*.

On regrettera cependant que cet ouvrage d'un grand intérêt soit déparé par de trop nombreuses négligences. A. Thiry, S. J.

P. de Leturia, S. J. — *Estudios Ignacianos*. Rev. par I. Iparraguirre, S. J. I. *Estudios biográficos*. II. *Estudios espirituales*. Coll. Bibliotheca Instituti S. I., vol. X-XI. Rome, Inst. Histor. S. I., 1957, 24 × 16 cm., xxxii-475 et viii-546 p. Prix : 5.000 lires.

Le R. P. Pedro de Leturia, décédé en avril 1955, a laissé la réputation d'un grand historien. C'est lui qui avait fondé à Rome en 1932 l'*Archivum Historicum S. I.* et organisé la Faculté d'histoire ecclésiastique de l'Université Grégorienne; pendant de longues années il fut également directeur de la collection des *Monumenta Historica S. I.* C'est dans le champ des études ignatiennes auxquelles il se consacra tout entier que se révéla son érudition hors pair en même temps que sa puissance de travail peu commune. Son dessein était d'écrire un jour une vie complète de saint Ignace, dessein dont il donna une première esquisse dans *El gentilhombre Iñigo de Loyola en su patria y en su siglo*, biographie qui s'arrête aux premières années du saint. Aux approches du quatrième centenaire de la mort de saint Ignace, se rendant compte qu'il lui était impossible de donner la biographie dont il rêvait, il résolut de rassembler de très nombreuses études analytiques qui constituaient les travaux d'approche de l'œuvre projetée. C'est l'origine de l'ouvrage que nous présentons. La maladie toutefois ne lui permit pas d'en achever la préparation. On sera reconnaissant au R. P. Iparraguirre d'avoir assumé cette tâche avec un soin minutieux. Selon une disposition commode, il a groupé dans un premier volume les études qui concernent la biographie de saint Ignace et dans le second celles qui regardent sa spiritualité. Les progrès récents des études ignatiennes dont le P. de Leturia fut un des principaux animateurs obligeront çà et là à nuancer ou à corriger l'un ou l'autre détail de ses positions. Mais il reste que cet ensemble compte ce que pour l'instant nous possédons de meilleur pour compléter, amender et parfaire les biographies actuelles de saint Ignace. Les tables et les index très complets que l'éditeur y a joints en font un instrument de travail fort aisé à consulter.

A. Thiry, S. J.

G. M. Bertini. — *Bibliografia del P. Miquel Batllori S. I.* Turin, Arcsal, 1957, 17 × 11 cm., 45 p.

A l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de sa première publication et de sa récente nomination à la *Real Academia de la Historia*, la direction des *Quaderni Ibero-Americani* offre au P. Miquel Batllori la bibliographie de ses nombreux travaux. On sait l'appréciable contribution que le P. Batllori a apportée à la culture hispanique, soit espagnole, soit catalane, aux cultures italienne et américaine aussi. Les historiens de la culture seront heureux de posséder cet instrument de travail, parfaitement présenté. A. Thiry, S. J.

L. Polgár, S. J. — *Bibliographia de historia societatis Iesu in regnis olim corona hungarica unitis (1560-1773)*. Coll. Subsidia ad historiam S. I., 2. Rome, Institutum Historicum S. I., 1957, 20 × 13 cm., xx-184 p. Prix : 1.800 lires.

Cette bibliographie due aux soins attentifs du P. Polgár contribuera à faire connaître cette partie de l'ancienne province d'Autriche de la Compagnie de Jésus que le P. B. Duhr dans son grand ouvrage intitulé *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge* a laissée dans l'ombre. Les divers royaumes jadis réunis sous la couronne de Hongrie comprennent la Hongrie actuelle, la Slovaquie, la Ruthénie, la Transylvanie, la Croatie et la Slovénie, un ensemble de nationalités très variées, on le voit, et dont l'histoire est trop mal connue des peuples occidentaux. Il faut espérer que cet instrument de travail patiemment mis au point est l'annonce de travaux plus considérables qui combleraient bien des lacunes impardonnables. A. Thiry, S. J.

PASTORALE

Mgr Cl. Mathieu. — *Vingt-cinq ans d'épiscopat. Œuvres choisies (édition jubilaire)*. Dax, Evêché, 1956, 25 × 16 cm., xii-488 p., 12 grav. Prix : 1.200 frs.

Le diocèse d'Aire-sur-l'Adour et de Dax recouvre le département français des Landes. Région rurale, s'il en est ; fief socialiste aux élections ; zone B (majorité de conformistes saisonniers) en pratique religieuse. Devenu évêque du diocèse en 1931, Mgr Mathieu fêta, il y a deux ans, son jubilé de 25 ans d'épiscopat. A cette occasion, un groupe de ses admirateurs eurent l'heureuse idée de publier une anthologie de ses œuvres, en guise de mémorial jubilaire. Le choix fut excellent : 20 lettres pastorales ; 10 discours de circonstance et une vingtaine de pièces groupées sous le titre général de « mélanges ». En feuilletant ces pages, on ne sait ce qu'il faut admirer davantage : la profondeur et la sûreté de la doctrine (Mgr Mathieu a couronné ses études par un double doctorat : en philosophie à Louvain, en théologie à Rome), la préoccupation pastorale de nourrir son troupeau d'une parole vivifiante répondant vraiment à ses besoins du moment, l'aisance et la clarté avec lesquelles il sait se mettre à la portée des auditoires les plus simples. Sans doute, un évêque parle et écrit avant tout pour ses propres diocésains, en tenant compte des situations et des besoins locaux. Mais il y a tant de problèmes communs dans notre apostolat moderne que les pages lumineuses écrites par l'évêque de Dax peuvent être des plus instructives à tous ceux qui s'intéressent à la pastorale et aux problèmes posés par l'implantation du christianisme dans notre monde d'aujourd'hui. Signalons seulement les deux lettres sur le recrutement du clergé, celles sur l'enseignement du catéchisme, sur le laïcisme, sur les questions familiales, les missions paroissiales, le sens du péché, le problème scolaire, le cinéma et les lectures ; l'allocution prononcée au sanctuaire de Buglose lors du passage de N.-D. du Grand Retour, celles adressées aux pèlerins de Lourdes et les « Mots de l'Evêque » si directs et si paternels extraits de « L'Action catholique landaise » et du « Bulletin diocésain des Vocations ». Après avoir lu ces pages, on commence à comprendre pourquoi le diocèse de Dax a compté, pendant ces dix dernières années, 124 ordinations pour 97 décès de prêtres. R. Mols, S. J.

Mgr L. J. Suenens. — *La question scolaire.* En marge de quelques écrits récents. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 18 × 11 cm., 92 p. Prix : 42 frs belges.

Le but de l'éminent auteur n'est pas de proposer l'ensemble des vérités qui éclairent tous les aspects de la question scolaire. L'encyclique de Pie XI sur l'enseignement présente le corps de ces principes. Il s'agit plutôt de répondre aux écrivains socialistes et libéraux qui ont voulu appuyer sur une philosophie la politique scolaire de leurs partis. Les pensées de Mgr Suenens regardent surtout l'existence d'une vérité absolue, les droits de la famille devant l'Etat, les possibilités d'une neutralité scolaire universellement acceptable, la légitime liberté des enfants, les rapports du surnaturel et de la raison. Ces pages lumineuses et fortes peuvent servir de charte à tous ceux qui luttent pour l'enseignement chrétien. A. Wankenne, S. J.

Dictionnaire du Foyer catholique. Paris, Librairie des Champs-Elysées, 1956, 22 × 16 cm., XVI-893 p.

On voudrait connaître les auteurs de cette petite encyclopédie pour les féliciter d'avoir osé entreprendre une œuvre aussi nécessaire que difficile : « réunir sous une forme abrégée les connaissances qui peuvent être utiles au chrétien en tout temps, et spécialement au nôtre, répondre aux questions qui peuvent se poser (...) sur tel ou tel point de dogme, sur l'origine d'un culte local ou la signification d'un ornement liturgique, sur la doctrine de l'Eglise en telle ou telle matière délicate comme la morale conjugale ou l'éducation, sur la situation des chrétiens dans le monde, etc. » Les lecteurs curieux de liturgie, d'art sacré ou d'hagiographie seront satisfaits : aucun objet du culte, aucun rite n'est oublié ; de bonnes notices, relevées d'une anecdote, campent la personnalité des saints. Les articles concernant le dogme ou la morale puisent leur doctrine aux meilleures sources : la Bible (mais pourquoi a-t-on omis toutes les références ?) et les documents pontificaux récents ; et c'est une excellente idée d'avoir illustré ces articles par un témoignage contemporain, p. ex. La Pira pour le *Capitalisme,* de Foucauld pour la *Présence réelle,* etc. ; par contre, le choix de Max Jacob pour la *Pénitence* est au minimum une faute de goût. L'intérêt très vif qu'a suscité en nous la lecture de cet ouvrage nous autorisera bien à émettre quelques critiques. On souhaiterait qu'une prochaine édition corrige des imprécisions de langage, comble de curieuses lacunes et mette d'accord entre eux certains articles. Bornons-nous à quelques exemples. Les articles *Adam* et *Eve* doivent être revus et au moins déchargés de certaines allégations dans lesquelles la foi des laïques risque de s'empêtrer. Faut-il dire, par ex., qu'« il ne fait aucun doute qu'Adam fut créé adulte ? » ; qu'« il est impensable qu'il ait été un enfant à la création ? » ; que « certains théologiens (...) considèrent que Dieu donna à l'homme une langue toute formée, la langue hébraïque ? » ; qu'« Adam connut probablement le mystère de l'Incarnation en tant qu'il se distingue du mystère de la Rédemption » (p. 20) ? Faut-il rappeler les élucubrations des targums sur la treizième côte d'Adam et citer saint Thomas à l'appui de sa nécessité (p. 326) ? Les quelques lignes peu précises sur le *Polygénisme* renvoient au mot *Evolutionnisme,* qui ne se trouve pas dans le dictionnaire, sinon accolé à *Transformisme* ; et ce dernier article, intelligemment fait, devrait inspirer le rédacteur de l'article *Eve,* lorsqu'il parle d'un « récit historique ». — C'est se moquer du *Thomisme* ou plutôt n'y avoir rien compris que de le faire tenir en dix lignes d'inexactitudes ayant pour point de départ l'absorption d'une tasse de lait et d'appeler le principe d'identité une vérité à La Palice. — L'église d'*Assy* est-elle bien « le bréviaire de l'art sacré moderne », s'il faut ensuite citer « certaines réserves » émises par l'autorité ecclésiastique ? — Le lecteur non averti confondra vertu et sacrement lorsqu'il lira : la *Pénitence* « est le sacrement qui efface les péchés commis après le baptême. Elle n'est pas une création du christianisme : les prophètes et saint Jean-Baptiste l'ont prêchée » (p. 693). Et ce même lecteur, s'il n'est pas un peu frotté de droit canon, s'étonnera d'apprendre que la formule de la première absolution *ab omni vinculo excommunicationis et interdicti* « ne peut être prononcée si le pénitent a été exclu de l'Eglise par une mesure disci-

plinaire telle que l'excommunication ou l'interdit » (p. 694). — On est renseigné sur le catholicisme dans la plupart des pays, même la France : n'y avait-il rien à dire sur la Belgique et sur l'Allemagne? Aux côtés de l'*Abbé Pierre* et de tant de romanciers français (même *Sartre*), un Mgr Cardijn, par exemple, aurait-il fait mauvaise figure? — Au mot *Extase*, nous lisons que « dans les extases diaboliques, l'objet présenté est souvent étrange ou immortel » (!!) — Quels religieux (au masculin) reçoivent un anneau au jour de leur profession (p. 40)? Est-il heureux de dire que le latin liturgique est un « latin de cuisine » (p. 477) et que « le culte est l'ensemble des actes par lesquels l'homme règle ses comptes avec la Divinité » (*Liturgie*, p. 490)? — Restons-en là. Ces remarques ne doivent pas faire oublier combien est excellente l'idée d'un pareil dictionnaire, à condition qu'on réponde aux exigences présentes des foyers catholiques par une doctrine exacte que ne doit pas compromettre l'effort très réel d'adaptation. Enfin, la brève indication d'un bon livre terminerait utilement certains articles importants qu'on ne voudrait démesurément allonger. J. Bouvy, S. J.

A. Kriekemans. — *Préparation au mariage et à la famille.* Tournai, Casterman, 1957, 20 × 13 cm., 224 p. Prix : 60 frs.

On est assailli, de nos jours, de publications sur le foyer et la vie conjugale. Le livre de M. Albert Kriekemans, fort bien traduit par Cécile Sérésia, tranche sur la production courante en langue française. Ce n'est l'œuvre ni d'un médecin ni d'un théologien de profession. L'auteur est professeur de psychologie à l'Université de Louvain et père de famille nombreuse. On lui saura gré d'avoir largement utilisé la littérature scientifique néerlandaise, anglo-saxonne et allemande, peu connue du public français, mais surtout d'avoir judicieusement trié ces nombreuses monographies et dépouillé ces volumineux traités, pour présenter à un public non-initié une solide doctrine du mariage et de la famille qui fasse ressortir, à la lumière de la science et plus encore de l'expérience, les principes fondamentaux chrétiens. On trahit toujours un livre en le résumant et nous ne pouvons relever ici toutes les justes observations, les sages conseils et les fermes principes qu'il recèle. Après une magistrale étude pour « une saine compréhension de la psychologie des sexes », qui écarte un certain nombre d'interprétations erronées ou incomplètes, l'auteur montre que la préparation au mariage repose principalement sur l'excellence du milieu familial dans lequel les enfants grandissent et que l'éducation sexuelle, l'intelligence de l'amour et le choix du conjoint seront grandement facilités si les jeunes auront pu découvrir autour d'eux et dans leur propre famille le vrai visage de l'amour. Inversement, les conflits psychologiques ou moraux qui peuvent naître au sein d'un couple trouveront leur solution dans une juste compréhension du rôle du père et de la mère, des tâches des enfants et même de tous ceux, grands-parents, amis, hôtes et domestiques, qui donnent au foyer sa physionomie originale. Un livre qu'on se plaît à recommander vivement. J. Bouvy, S. J.

Abbé M. Oraison. — *Amour ou contrainte?* Quelques aspects psychologiques de l'éducation religieuse. Paris, Spes, 1957, 19 × 14 cm., 190 p. Prix : 500 frs.

Ce livre réalise un équilibre remarquable entre des tendances et des connaissances diverses. L'Ecriture et le dogme, le thomisme et la psychologie, la psychanalyse enfin fournissent les matériaux, plus ou moins fondamentaux sans doute, d'une synthèse dont les parents et les maîtres peuvent heureusement s'inspirer dans l'éducation religieuse et morale des enfants. L'auteur se donne visiblement pour but essentiel d'aider au déploiement des dynamismes que la création ou la grâce confèrent à l'âme et au corps. Une remarque est peut-être utile. Qu'on n'oublie aucun des éléments apportés par le présent ouvrage! Ainsi on se gardera de croire qu'il ouvre des voies au laxisme. Seul le lecteur superficiel ira s'imaginer que M. l'Abbé Oraison diminue le rôle de l'énergie, du sacrifice et de l'obligation morale, en les remettant dans un ensemble, en remplaçant les impératifs abstraits par des paroles que les Personnes divines adressent à la personne humaine. Les textes suivants ne parlent-ils pas assez clair?

« L'enfant, pour suivre la voie normale de son évolution affective, doit pouvoir « renoncer » à un mode de vie pour accéder à un autre mode de vie plus autonome et donc, à la fois, plus satisfaisant, plus difficile et plus exigeant... L'éducation ne consiste pas à laisser faire à l'enfant tout ce qu'il veut; non plus qu'à le plonger d'emblée dans un climat de privations et d'ascèse qui relève de la brimade. Il faut qu'un enfant soit heureux; mais il ne faut pas qu'il s'habitue à son bonheur présent... La vie chrétienne est en somme l'expérience d'une libération progressive. Elle consiste pour l'homme à se dégager de ses adhérences aux valeurs temporelles insuffisantes qu'il a toujours tendance à colorer d'absolu. Elle consiste à s'ouvrir, dans l'action mystérieuse de la germination en lui de la vie divine, à la seule possibilité de co-existence parfaite » dans la communion absolue : le monde de la Résurrection. A. Wankenne, S. J.

Y. Bougé. — *Mon cœur et vos soucis.* Dix ans de courrier social. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 37. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 14 cm., 220 p. Prix : 500 frs.

Chacun sait ce qu'est un courrier du cœur. Un courrier social appartient à la même famille; mais il s'inspire de préoccupations moins limitées, plus largement humanitaires et souvent plus authentiquement apostoliques. Lors de sa fondation en 1945, la « Vie Catholique illustrée » consacra une de ses rubriques à un courrier social et en confia la direction à Céline Lhotte, puis à Yvonne Bougé. Bien peu de lecteurs du grand hebdomadaire français se rendent compte du travail écrasant et de l'apostolat splendide qui se cachent sous cette rubrique volontairement effacée. Pour les mettre au courant il a suffi à l'auteur de laisser courir sa plume, de puiser dans ses souvenirs, de consulter ses dossiers méticuleusement tenus et surtout de laisser parler son cœur. Le résultat c'est le livre que voici : panorama vécu de dix ans d'action sociale d'une espèce souvent méconnue, mais combien touchante et bienfaisante. Sa base : les quelque 60 ou 70.000 lettres adressées à la courriériste au cours de ces deux lustres. Vraiment, pour y puiser la matière d'un livre, il n'y avait que l'embarras du choix. L'auteur s'est systématiquement effacée derrière ses correspondants : il est rare de trouver un ouvrage constituant un témoignage aussi direct et aussi dépouillé. C'est presque une anthologie d'extraits ou de résumés enchaînés bout à bout et formant comme le chapelet de la misère, des illusions et de la détresse humaines. A ceux qui se sont demandé, peut-être avec angoisse, ce que pouvait bien renfermer le cœur de ces centaines d'inconnus coudoyés journellement dans la rue ou l'autobus, rien de tel que la lecture d'un livre comme celui-ci. C'est comme un décalque, pour copie conforme, des préoccupations variées de l'homme de la rue 1945-1955. On y affronte toutes les causes humainement désespérées : les épaves sociales à reclasser, les besoins d'argent, d'amour, de travail, de réconfort, la souffrance et la mort aux multiples visages. On s'y heurte aux problèmes d'éducation, aux cas sociaux et caractériels, aux exploiteurs de la charité publique. On y prend la mesure de l'humanité avec toute la lâcheté et la grandeur dont elle est capable. Et, bien sûr, la note pittoresque ne manque pas : C'est la jeune femme mariée depuis six mois et qui s'aperçoit « depuis longtemps » qu'il y a incompatibilité des caractères; c'est une malheureuse qui demande l'adresse de Louison Bobet, de Tino Rossi et de Maurice Chevalier; une autre qui demande si elle peut envoyer une lettre personnelle au pape et s'il la lui renverra; un aumônier qui demande de placer un petit garçon de huit ans, qui est propre « à condition de ne pas avoir une culotte compliquée »; ce sont des demandes de renseignements les plus abracadabrants. Vraiment toute la comédie — et la tragédie — humaines. R. Mols, S. J.

G. Hourdin. — *La Presse catholique.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 133. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 14 cm., 122 p. Prix : 300 frs.

C'est un homme de métier, directeur de « La Vie Catholique illustrée » et des « Informations catholiques internationales », qui a composé cette synthèse, la

première de son espèce. A notre époque, où la Presse est devenue une puissance mondiale, très largement mais non totalement coupée des sources d'inspiration catholique, il s'imposait de rappeler à tous la part prise dans le développement de cette puissance par les organes qui avouent leur appartenance à l'Église du Christ. Après avoir répondu, avec les nuances qui s'imposent, à la question préalable : « une presse catholique est-elle nécessaire? », l'auteur en retrace l'histoire, depuis le Journal de Trévoux. Les grandes époques et les grandes figures du journalisme catholique français défilent au regard du lecteur : l'*Avenir* de Lamennais, l'*Univers* de Veuillot, la *Croix* et la *Bonne Presse*, Bernanos, Mauriac et Mounier. Un chapitre sur le problème du financement; un autre sur les problèmes posés par l'adaptation aux exigences de la société contemporaine : illustration, vulgarisation populaire, spécialisation; un autre encore sur la mission du journaliste chrétien dans ses fonctions d'informateur, d'apôtre et de témoin. L'auteur montre parfaitement comment la presse contemporaine est fille du libéralisme, avec toutes les conséquences qui en découlent : lois de la concurrence, désir de plaire au public, d'accrocher son attention, durée éphémère des organes trop personnels. Il consacre aussi un chapitre à la presse catholique des pays autres que la France; mais ici la portion accordée est vraiment par trop congrue La plupart des pays, dont la Belgique, brillent complètement par leur absence. Parmi les annexes signalons : deux listes des périodiques catholiques de province et d'outre-mer en langue française (pour le Congo Belge et le Ruanda-Urundi, sur 16 noms géographiques, 9 sont mal orthographiés); une liste chronologique de la presse catholique de France de 1700 à 1957. Liste très intéressante; mais il est difficile de déterminer quels furent les critères ayant présidé à son élaboration. Pourquoi avoir mentionné la *Revue des questions historiques* et non la *Revue d'histoire de l'Eglise de France*; pourquoi la *Revue biblique* et non *Bible et Vie chrétienne*; pourquoi *La Maison-Dieu* et non *Lumière et Vie*; pourquoi *Missi* et aucune autre revue missionnaire; pourquoi *Témoignage Chrétien* et non *Faim et Soif*; pourquoi les *Dossiers de l'Action populaire* et non *Economie et humanisme*; pourquoi avoir omis le *Messager du Sacré-Cœur*, les *Annales de N.-D. de Lourdes, Sanctuaires et Pèlerinages* et bien d'autres organes de formation à la piété, et avoir mentionné *Esprit*, dont l'étiquette catholique serait discutée par certains? R. Mols, S. J.

HISTOIRE ECCLESIASTIQUE

Ph. Schmitz, O.S.B. — *Histoire de l'Ordre de saint Benoît.* Tome VII et Tables générales. Maredsous, Éditions de l'Abbaye, 1956, 25 × 16 cm., VIII-548 p. Prix : 210 frs.

On dit que les femmes sont bavardes. Mais sur la scène historique, ce sont les hommes qui détiennent — et de loin — la part du lion : l'immense majorité des documents conservés furent rédigés par eux et concernent leurs faits et gestes. C'est vrai pour l'histoire monastique autant que pour l'histoire profane. Alors que les Fils de saint Benoît ont occupé une place de premier plan dans l'histoire de la civilisation des quinze derniers siècles, le passé des moniales bénédictines fut avant tout celui d'une floraison silencieuse sous le regard de Dieu. Assurément, « ce qui ne se voit pas est d'un prix souverain » et se trouve annoté en lettres d'or au Grand Livre de la Providence. Mais les hommes ne peuvent reconstituer l'histoire que sur des bases documentaires et celles dont on dispose pour les moniales bénédictines sont d'une rareté désespérante : pas de chroniques, peu de cartulaires, quelques textes juridiques ou biographiques. Heureusement l'existence d'une série d'œuvres spirituelles d'un prix inestimable compense quelque peu cette indigence : elles forment un des joyaux de l'histoire de la spiritualité chrétienne. Néanmoins, il est probable que ce seul tome VII, consacré à l'histoire des moniales aura coûté à l'auteur autant de travail et de recherches que les six précédents consacrés aux branches masculines. Sa présentation possède les mêmes qualités : exposé documenté, simple et concis; plan logique comprenant deux parties : histoire externe en 5 périodes; histoire interne groupant les institutions, les activités et la spiritualité. La première con-

siste avant tout en une série de périples descriptifs à travers l'Europe, au cours desquels l'Allemagne, la France et l'Angleterre, furent spécialement bien étudiées. Cependant il faut mentionner les pages intéressantes traitant de l'origine du monachisme féminin, de l'introduction graduelle de la règle bénédictine chez les anciennes moniales, du développement des monastères doubles et de l'institution si étrange des recluseries (avec la description de la cérémonie liturgique du reclusage). Dans la seconde partie, le lecteur retiendra surtout l'histoire si mouvementée de la clôture et de la dot, de la nomination des abbesses et de leurs prérogatives, et bien entendu, tout ce qui concerne la spiritualité. — L'ouvrage se termine par trois tables qui concernent l'ensemble de l'œuvre : table générale des matières, table analytique et table des noms propres. Synthèse magistrale qui a valu à son auteur le prix quinquennal d'histoire en 1953.

R. Mols, S. J.

M. Pacaut. — *Alexandre III. Etude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre.* Coll. L'Eglise et l'Etat au Moyen Age, XI. Paris, Vrin, 1956, 25 × 16 cm., 416 p. Prix : 2.250 frs.

Dans la longue querelle qui opposa les papes aux empereurs germaniques, deux périodes furent considérées par les historiens comme des sommets auxquels ils accordèrent toute leur attention et consacrèrent nombre de monographies : la période grégorienne jusqu'au concordat de Worms (1122) et l'époque d'Innocent III aux alentours de 1200. Entre les deux, une dépression, beaucoup moins bien prospectée, occupée par une série de pontificats, dont celui d'Alexandre III (1159-1181) fut le plus long et le plus important. De celui-ci, il n'existe même qu'une seule biographie vraiment valable : celle de Hermann Reuter, parue en 1860. Encore se borne-t-elle à l'histoire événementielle, conformément aux idées qui régnaient il y a près d'un siècle. Personne ne s'était avisé de rechercher quelles pouvaient avoir été les idées politico-religieuses du grand adversaire de Frédéric Barberousse. Il y avait là matière à un ouvrage original dont la place était tout indiquée dans la belle collection dirigée par Mgr Arquillière. La tâche était malaisée; elle n'a pas rebuté M. Pacaut, qui en a fait le sujet de sa thèse de doctorat en histoire soutenue en 1954 et publiée avec un minimum de retouches. C'est dire que l'auteur n'a pu tenir compte de plusieurs travaux de première valeur parus depuis cette date. Au fond, le problème essentiel consistait à savoir s'il fallait ranger Alexandre III parmi les pontifes partisans d'une formule théocratique incluant un pouvoir direct sur les souverains, même en matière temporelle. Problème difficile à résoudre, ce pape n'ayant jamais exposé *ex professo* son système sur les relations entre les deux pouvoirs. L'auteur a donc essayé de reconstituer ce qui a dû être vraisemblablement ce système, en confrontant trois groupes d'indices : ceux qui se dégagent des actes du pontife, ceux qu'il exprime dans ses décrétales, ceux qui résultent des ouvrages qui ont certainement contribué à sa formation intellectuelle et juridique. A ce propos, il est frappant de constater la rareté de ses citations bibliques et patristiques et de la comparer aux nombreux extraits du Décret de Gratien qu'il cite *ad litteram*. Quoi qu'il en soit de ses idées théoriques, il résulte de cette étude qu'Alexandre III a agi comme s'il était convaincu de la dualité des pouvoirs, en quoi il s'est montré vrai disciple des canonistes de Bologne. Mais il a encore étendu le domaine du spirituel, si bien qu'il a fini par presque tout englober lui-même.

R. Mols, S. J.

Les chevaliers du Saint-Sépulcre, par X. de Bourbon-Parme, Mgr Bressolles, etc. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 14 cm., 184 p. Prix : 650 frs.

Non moins que les Hospitaliers et les Templiers, l'ordre militaire des Chevaliers du Saint-Sépulcre a rempli de gloire notre histoire du moyen âge. Il fut fondé par Godefroid de Bouillon qui, dès la conquête de Jérusalem, confia la garde du tombeau du Christ « à de fidèles défenseurs », pour éviter qu'il ne

retombe entre les mains des Infidèles. Ses membres participèrent à de nombreux combats, illustrés par maintes actions d'éclat, pour garder la Terre Sainte reconquise. Après la chute de Saint-Jean-d'Acre en 1291, l'Ordre inaugure une existence nouvelle et fixe son centre au prieuré de Saint-Luc, à Pérouse. Il groupe alors dans ses deux branches, masculine et féminine, plus de deux mille établissements répandus à travers toute l'Europe. Il devint par la suite un ordre surtout honorifique dont firent partie des membres des principales maisons régnantes d'Europe. De nouveaux statuts lui ont été concédés en 1949 par le pape actuel. Ils lui reconnaissent comme mission spécifique « la conservation et la propagation de la foi en Palestine, l'assistance et le développement des missions du patriarcat latin de Jérusalem et la subvention de ses œuvres et institutions charitables, culturelles et sociales ». Parfaite adaptation aux besoins de la société moderne de l'ancien idéal de Chevalerie. Tous ceux qui s'intéressent à une des pages de gloire de notre histoire chrétienne et à ses prolongements actuels liront avec intérêt cet ouvrage qui réunit une douzaine d'études aussi différentes que suggestives, les principales étant consacrées à l'histoire de l'Ordre et à ses réalisations artistiques. Ils apprendront aussi que le cérémonial de l'adoubement des chevaliers et celui de l'investiture des dames s'est conservé, légèrement modifié, jusqu'en notre siècle. R. Mols, S. J.

Domingo de Sta. Teresa, O.C.D. — *Juan de Valdes 1498(?)-1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo.* Coll. Analecta Gregoriana. Vol. LXXXV, Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae, Sectio B, n. 13. Rome, Univ. Grégor., 1957, 24 × 16 cm., XLVIII-424 p.

L'historiographie du XVI^e^ siècle a fait preuve, pendant de longues années, d'un simplisme déconcertant. Un des exemples les plus caractéristiques fut la manière dont elle qualifia la personnalité de Jean Valdès et son œuvre. Il faut avouer que le problème n'était pas des plus simples et que, pour classer un personnage aussi original que Valdès, il était bien difficile de choisir entre le camp des hérétiques déclarés et celui des contre-réformistes à tous crins. Même les historiens qui penchaient plutôt pour une solution mitoyenne ont encore formulé des jugements très dissemblables. D'autant plus qu'un certain nombre d'entre eux se contentèrent de prendre une connaissance assez superficielle des œuvres écrites par le célèbre espagnol. Il y avait donc lieu de soumettre toute la question à un examen approfondi. C'est ce que fit l'auteur dans une thèse soutenue à l'Université Grégorienne et publiée dans le présent volume. Se basant sur une analyse approfondie des œuvres de Jean Valdès et sur les monographies parues au cours de ces dernières décades, il a procédé à une revision du jugement intenté par l'histoire contre celui qui fut longtemps considéré comme le principal introducteur de la pensée protestante dans les pays Méditerranéens. Il montre ce qu'il y a d'incomplet, d'erroné ou d'excessif dans les positions prises par les historiens contemporains tels que Usoz, Wiffen, Boehmer, Caballero, Pastor, Tacchi Venturi, Menendez Pelayo, Luis Amabile, Bataillon et autres. Ecrivain anté-tridentin, d'inspiration érasmienne et iréniste, de tendance évangéliste et spirituelle, il doit être jugé comme tel. Ses relations nombreuses avec les milieux illuminés d'Espagne et, plus encore, avec de futurs apostats italiens, tels que Bernardino Ochino et Pierre Martyr, l'ont fait taxer de crypto-protestant. Mais rien ne démontre qu'il ait eu une influence, même indirecte, sur l'apostasie de ces deux personnages. Il était d'ailleurs mort depuis longtemps lorsqu'elle eut lieu. Ses œuvres figurent, il est vrai, sur les diverses listes d'ouvrages mis à l'index durant la deuxième moitié du XVI^e^ siècle. Mais cela ne prouve pas qu'elles aient été formellement hérétiques. D'ailleurs, à Genève, Calvin et Théodore de Bèze ne se montrèrent pas plus accueillants à leur égard. Au fond Jean Valdès était trop personnel pour pouvoir être classé dans n'importe quelle catégorie préfabriquée. Son catholicisme ne fut certes pas de teinte tridentine. On ne peut même pas le comparer à celui de plusieurs de ses contemporains — parmi lesquels plusieurs cardinaux et évêques qui eurent, eux aussi, maille à partir avec l'Inquisition. A d'autres époques, on l'aurait sans doute accusé de dévia-

tionisme et personne ne sait ce qu'il serait devenu si, au lieu de mourir en 1541, il avait vécu vingt ans de plus. Il ne s'agit donc, dans cet excellent ouvrage, que d'une réhabilitation modérée « ut veritati suus sit locus ». R. Mols, S. J.

G. Théry, O.P. — *Catherine de Francheville. Fondatrice à Vannes de la Première Maison de Retraites de Femmes.* 2 vols, Tours, Mame, 1957, 24 × 17 cm., 352 et 372 p.

Il y a biographie et biographie, comme il y a bâtiment et bâtiment. Les unes ne sont guère plus que de gentils pavillons de repos, permettant aux travailleurs surmenés de passer un agréable week-end. D'autres sont des buildings aux multiples étages et aux pièces innombrables. Il faut des plaques indicatrices pour s'y retrouver. C'est un building de cette espèce — en tout plus de 700 pages en 24 chapitres — que le P. Théry a édifié à la mémoire de Catherine de Francheville. Et, ce faisant, il a rendu un service éminent à l'histoire religieuse du XVII[e] siècle. Car son travail fut réellement fait de première main. Il se base sur le dépouillement exhaustif d'un grand nombre de fonds d'archives publiques et privées, ce qui lui a permis la confection d'un « cartulaire » de Catherine de Francheville, groupant 425 documents en 5 volumes. Grâce à Dieu, il fut fortement secondé dans cette tâche ardue par la collaboration constante d'une équipe de religieuses de la Retraite de Vannes, congrégation dont Catherine de Francheville avait été la fondatrice. Malgré tout, en voyant la somme de matériaux réunis en ces deux gros volumes, on ne peut que redire cette phrase de l'Ecclésiaste, mise par le P. Théry en exergue à son ouvrage : « Mon fils, sois averti que faire des livres est un travail sans fin ». Il serait même bien trop long d'en donner un compte rendu exhaustif. Bornons-nous à indiquer le but poursuivi par l'auteur et à énumérer les diverses catégories de lecteurs que ce bel ouvrage est susceptible d'intéresser. « Rassembler, dans les limites raisonnables, toute la documentation possible pour permettre aux historiens et aux biographes, de mieux comprendre Catherine de Francheville et de mesurer avec plus de sûreté et d'exactitude, la nouveauté et l'ampleur de son apostolat » (II, 355). C'est en ces termes que l'auteur décrit le but immédiat qu'il a poursuivi. A plus longue échéance, ses enquêtes et ses dossiers, ses examens et discussions critiques, pourront contribuer à faciliter un éventuel procès de béatification de celle qui fut déclarée vénérable en 1906. Comme le dit le sous-titre, l'ouvrage est une « contribution à l'histoire religieuse de la Bretagne au XVII[e] siècle ». Il ne faudrait pas en conclure qu'il ne s'adresse qu'aux historiens bretons. Ceux-ci, ainsi que les généalogistes, trouveront des détails abondants, précis et circonstanciés. Mais d'autres encore le consulteront avec fruit : les historiens des ordres et congrégations religieuses, puisque Catherine de Francheville fut la fondatrice des « Filles de la Sainte Vierge de la Retraite de Vannes » et puisque un grand nombre de jésuites interviennent presque à chaque page de son histoire; les historiens de la vie économique et de la mentalité publique à l'époque de Louis XIV, puisqu'il y est abondamment question de la gestion d'intérêts matériels, de rivalités, procès et testaments, d'affaires de chasses et de bancs d'église, et des mille et un détails affectant la construction d'un bâtiment aussi important qu'une maison de retraite; les historiens du développement des séminaires, puisque la destinée de Catherine de Francheville fut intimement mêlée à la fondation de celui de Vannes. Mais, plus que tous les autres, les historiens de l'apostolat catholique s'intéresseront à cet ouvrage, puisque son héroïne fut l'initiatrice d'une formule apostolique encore inédite à cette époque : l'œuvre des retraites pour femmes. Ils y apprendront tout d'abord que les œuvres nouvelles ne parviennent à prendre un essor définitif qu'après avoir triomphé de nombreux obstacles amassés par l'incompréhension et les préjugés. Nihil novi sub sole. Ils y apprendront que l'esprit de coterie parmi les apôtres du Seigneur est de tous les temps. Ils y apprendront surtout, et jusque dans les moindres détails, tout ce qui concerne les retraites féminines à l'époque de leur apparition dans les diverses maisons de Bretagne : organisation générale, fonctionnement, ordre du jour, exercices de piété particuliers (chapelets aux nombreuses variantes, stations, tableaux huilés et peintures morales), prédicateurs, livres employés, etc. L'auteur a réuni à ce sujet une documentation extrêmement riche, dont

la plupart des éléments valent aussi pour les retraites masculines. Il a raison d'avertir le lecteur que ces pages doivent être lues en tenant compte de la différence des milieux. Il remarque à bon droit qu'une certaine sursaturation d'exercices était inévitable avec un public fortement mélangé et assez peu capable d'intériorisation spirituelle. Mais pourquoi avoir, à deux reprises (II, 167), confondu le célèbre historien de la spiritualité, Henri Bremond (sans accent aigu!), avec son frère le Père Bremond? Il arrive aux meilleurs d'être distraits.

R. Mols, S. J.

J. Orcibal. — *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance : Flavie Passart et Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly.* Coll. Les Cahiers blancs. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 19 × 12 cm., 200 p. Prix : 75 frs belges.

Le livre est profondément triste. Il s'agit de la signature à donner par les religieuses de Port-Royal à un formulaire imposé par les supérieurs ecclésiastiques qui veulent le désaveu de l'hérésie janséniste. Il y a des tergiversations. Les opposantes, ayant à leur tête la Mère Angélique de Saint-Jean, sont encouragées dans leur résistance par des conseillers, dont l'un déclare (p. 36) « qu'on ne pouvait signer le formulaire sans condamner M. d'Ypres, S. Augustin, S. Paul et la grâce efficace, et par conséquent l'Evangile et tout le christianisme ». D'autres comprennent le scandale de la révolte. La Sœur Flavie Passart est leur « porte-drapeau ». M. Orcibal trace le portrait des deux protagonistes. D'une enquête fort étendue, il a ramené des documents inédits qui éclairent d'une lumière plutôt crue ces deux personnages. C'est là encore une des tristesses de son livre : pas de charité fraternelle, ce qui n'empêche pas ces religieuses de vivre dans une atmosphère de signes du ciel et de miracles. Finalement on se trouve devant « une énigme psychologique », que l'auteur expose avec sagacité. Il a manqué à Port-Royal — mais ceci, ce n'est pas M. Orcibal qui le dit — un directeur qui enseigne aux religieuses et à tous ceux qui ont favorisé leur révolte, le sens de l'Église, *sentire cum Ecclesia,* pour employer une expression chère à S.S. le Pape Pie XII, qui l'emprunte à S. Ignace de Loyola.

E. Dupuis, S. J.

L. Blond. — *La maison professe des jésuites de la rue Saint-Antoine à Paris, 1580-1762.* Coll. Etudes de science religieuse, VIII. Paris, Edit. Franciscaines, 1956, 23 × 14 cm., VI-208 p. Prix : 900 frs.

C'est un peu un résumé de l'histoire de toute la Compagnie en France qui se déroule dans l'histoire de la maison professe de Paris. De là vient en grande partie l'intérêt de ce livre. Tout d'abord les religieux qui y résident sont parmi les plus éminents de tout le royaume. Et puis les formes de leur apostolat, leurs amis et bienfaiteurs, leurs adversaires, les difficultés qu'on leur suscite, tout cela, vu à Paris, est l'image de ce qui se rencontre dans les autres villes. Leurs adversaires sont, comme partout, les parlements, les réformés, le parti gallican et, plus tard, au tout premier moment de leur existence, les jansénistes. Il y a en plus à Paris, l'opposition de l'Université. Personne ne dira, après avoir lu ce livre, que tous les Pères ont été sans défaut et sans reproche. Mais on ne le dira pas non plus de leurs adversaires. Et on a bien de la peine à comprendre aujourd'hui qu'ils aient dû tant batailler pour assurer aux pénitents la liberté de choisir leurs confesseurs. Bossuet, dont on sait qu'il n'aimait pas les Jésuites, a prêché dans leur église, en 1687, son troisième sermon sur la Circoncision et il y a fait leur éloge. Nous avons été étonné de ne pas en trouver mention. Le livre intéressera un grand nombre de lecteurs par sa documentation, qui est fort étendue, et par l'art de présenter les faits : on y trouve la grande histoire, et aussi la petite, par exemple en ce qui concerne le tabac. E. Dupuis, S. J.

M.-L. Fracard. — *La fin de l'Ancien Régime à Niort.* Essai de so-

ciologie religieuse. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 19 × 14 cm., 336 p. Prix : 140 frs b.

Les petites synthèses sont souvent plus intéressantes que les grandes; car elles collent davantage à la réalité. C'est seulement quand on possédera, pour un certain nombre de villes, des monographies d'histoire sociale de la valeur de celle-ci qu'il sera possible de juger sur pièces et de répondre avec précision aux questions si nombreuses que le passage de l'Ancien Régime au monde contemporain éveille dans nos esprits. Impossible d'apprécier objectivement le niveau de notre christianisme des XIX^e^ et XX^e^ siècles, sans nous référer, à titre de comparaison, à la période qui précède. Mais pour ce faire, comment s'y prendre? C'est un des problèmes de base de la sociologie religieuse historique. Et il faut remercier sœur Marie-Pierre, de la Congrégation de l'Immaculée Conception de Niort (dans le monde M^lle^ M. L. Fracard), de l'avoir abordé dans une thèse de doctorat, pour laquelle le dépouillement de maintes archives inédites lui permit de reconstituer 500 dossiers biographiques de personnages ecclésiastiques niortais. C'est une quintessence de ce solide travail, qui se trouve publié ici et rehaussé d'une préface de M. Gabriel Le Bras. C'est en dire la valeur. Tout ce qui concerne l'état religieux de la société niortaise se trouve passé en revue : il y a des notices sur l'organisation paroissiale de la ville, sur le gouvernement temporel des paroisses, sur le niveau moral des habitants, sur les jansénistes, les quiétistes, les protestants, les francs-maçons, les établissements de bienfaisance, les divers couvents de Niort (en 42 ans, de 1612 à 1654, sept nouveaux couvents furent fondés, puis plus un seul jusqu'à la fin : contraste éloquent). Mais il nous semble que ce sont les détails concernant la vie du clergé et la vie religieuse en général, qui sont les plus suggestifs. Les chiffres sur la diminution des vocations n'ont pas de quoi surprendre, puisqu'il s'agissait de répondre à « un penchant à la dévotion qui fait tomber dans le précipice ». Pas étonnante non plus l'existence de cantiques composés sur l'air des chants à la mode « A ta santé, Nénette » ou « Un canard déployant ses ailes ». Mais, par contre, combien de détails typiques sur les conditions où devait s'exercer la pastorale; sait-on, p. ex., que plusieurs familles avaient deux bancs réservés à l'église : un pour assister aux offices et l'autre plus près de la chaire, pour mieux entendre le prédicateur? Des remarques critiques très pertinentes sur la manière d'interpréter la diminution des poursuites pour contravention au repos dominical et la montée en flèche des abandons d'enfant vers les années 1780. Toutefois, se déclarer d'accord avec des évaluations officielles fixant à 15 ou 16.000 habitants la population d'une ville où un relevé avait trouvé 2200 feux en 1744, c'est naturellement de la haute fantaisie. Que l'on ajoute toute la population mobile que l'on voudra, 2200 feux, s'ils sont complets, ne peuvent correspondre au XVIII^e^ siècle qu'à un effectif de 8 à 10.000 habitants. D'ailleurs, un rapport présenté par Calonne à l'assemblée des Notables en 1787 mentionne 11.908 habitants. R. Mols, S. J.

R. Limouzin-Lamothe. — *Monseigneur de Quelen archevêque de Paris. Son rôle dans l'Eglise de France de 1815 à 1839 d'après ses archives privées.* Tome II. *La monarchie de juillet, 1830-1839.* Coll. Bibliothèque de la Société d'histoire ecclésiastique de la France. Paris, Vrin, 1957, 25 × 16 cm., 334 p.

La *N.R.Th.* a déjà présenté à ses lecteurs (1956, p. 998) le tome 1^er^ de cette excellente biographie d'une des figures les plus marquantes de l'Eglise de France durant le deuxième quart du XIX^e^ siècle. Rappelons que l'ouvrage tout entier repose avant tout sur le dépouillement des archives privées de Mgr de Quelen. Malgré sa grande richesse et son importance pour une meilleure connaissance de l'histoire contemporaine, ce fonds était resté inutilisé jusqu'à nos jours. Mgr de Quelen fut archevêque de Paris de 1821 à 1839. Les huit premières années de son épiscopat, contemporaines de la Restauration, ont été racontées en détail au tome 1^er^. Le tome II, que voici, recouvre le reste, soit la période combien différente allant de 1830 à 1839. Pour un prélat foncièrement

attaché à l'Ancien Régime et, comme tel, plus ou moins compromis avec les mesures réactionnaires de Charles X, le contraste fut très accusé. Il le fut d'autant plus que le premier acte introduisant la Monarchie de Juillet s'accompagna à plusieurs reprises d'une propagande pamphlétaire et de violences révolutionnaires, dont l'archevêque était la cible personnellement visée. D'autant plus que les autorités responsables du maintien de l'ordre adoptèrent à son égard une attitude peu amicale; c'est le moins qu'on puisse dire. Et que l'archevêque lui-même, fidèle à ses amitiés légitimistes, tint à ne conserver avec le nouveau roi des Français que des rapports d'une froide correction, malgré les invitations à un ralliement plus étroit qui lui parvinrent de Rome. Comme pour le tome 1er, la présentation des événements est faite de manière strictement chronologique et analytique. Les événements intéressant Mgr de Quelen sont racontés, pour ainsi dire, au jour le jour. Ils sont groupés en douze chapitres, dont la plupart rassemblent nombre d'événements fort disparates. Parmi ceux-ci, certains n'ont qu'une importance locale, mais beaucoup d'autres intéressent l'histoire générale : révolution de 1830, émeute de Saint-Germain-l'Auxerrois, schisme de l'abbé Chatel, réconciliation des derniers évêques constitutionnels, affaire de Lamennais et de *L'Avenir*, début des Conférences de Notre Dame. Le dernier chapitre, intitulé « Portrait moral et jugements », montre fort bien que les éloges les plus mérités du point de vue humain et pastoral peuvent aller de pair avec des réserves tout aussi méritées.

R. Mols, S. J.

Cl. NAUROIS. — *Dieu contre Dieu?* Drame des catholiques progressistes dans une Eglise du silence. Fribourg, Edit. Saint-Paul, 1956, 24 × 17 cm., 298 p. Prix : 10 frs s.

Il n'y a pas deux ans que cet ouvrage a été écrit. Il était, lors de sa parution, d'une actualité brûlante. Aujourd'hui on pourrait, sans trop se tromper, le ranger parmi les livres d'histoire. D'une histoire contemporaine, bien sûr, et encore très actuelle, mais d'une histoire quand même. C'est que les événements ont marché à vive allure par delà le rideau de fer. Il y eut la déstalinisation, l'affaire de Hongrie, les élections polonaises, le régime Gomulka, la libération du cardinal Wyszynski. Sans doute, les enjeux essentiels restent les mêmes. Il existe toujours des catholiques progressistes et leur tactique ni leurs objectifs n'ont varié. Et pour savoir si l'Eglise polonaise mérite toujours l'épithète d'« Eglise du silence », il faudrait être renseigné par des sources bien plus dignes de foi que les agences internationales et les voyageurs incompétents. Cet ouvrage fut écrit en 1956 par un des rares occidentaux connaissant assez la langue polonaise pour pouvoir lire dans le texte les principales publications rédigées par les chrétiens progressistes de Pologne et pour pouvoir, au cours d'un voyage là-bas, parler à cœur ouvert avec les habitants. Son but est de dénoncer le plan machiavélique de ceux qui, sous le couvert de servir la religion et de l'adapter aux nécessités de l'évolution historique, visent à en saper les fondements. Il vise à « désamorcer certaines attitudes d'autruches qui enterrent la tête et les réalités dans les sables mouvants de l'opportunisme ». « Un livre lumineux, dit la bande de lancement, dont la parution déplaira à plusieurs ». C'est bien possible. Mais les historiens sauront gré à l'auteur de l'avoir écrit quand même. Car il leur fait connaître nombre de textes et de faits qui constituent une partie importante du dossier d'un drame historique sur lequel un jugement définitif ne pourra être prononcé qu'avec un plus grand recul dans le temps.

R. Mols, S. J.

Cristo nel mondo. Coll. Osservatorio Cristiano, 4. Assisi, Pro Civitate Christiana, 1957, 19 × 13 cm., VIII-382 p. Prix : 900 lires.

Résumé, sous forme de panorama, de toutes les activités qui ont marqué la situation et l'influence de l'Eglise dans le monde au cours de l'année 1956. Les détails mentionnés sont rangés par ordre systématique, l'ensemble constituant, par la forme et par la présentation, une sorte de mise au point encyclopédique de toute la vie de l'Eglise. Concernant le Souverain Pontife : les principales cérémonies qu'il a présidées, les audiences accordées, les passages essentiels de

ses discours et encycliques, les hommages qu'il reçut dans la presse mondiale et les présents qui lui furent offerts, les nouveaux membres du corps diplomatique accrédités au Vatican. Concernant l'état actuel de l'Eglise : un coup d'œil sur sa situation dans chacun des pays du monde (nombreux détails et renseignements statistiques) ; une étude sur le développement des forces d'évangélisation : séminaires, vocations, ordres religieux, apostolat laïque ; une autre, sur celui des moyens et des méthodes d'apostolat (avec en exergue une photo du P. Duval, jouant de sa guitare) : diffusion de la presse catholique, des ouvrages catéchétiques et de culture religieuse. D'autres chapitres sur l'apostolat eucharistique, l'apostolat liturgique, les réunions de prière, les œuvres de retraite, les manifestations extérieures de la foi chrétienne. D'autres encore sur les principaux ouvrages catholiques parus en 1956, sur les pièces de théâtre, les films, les œuvres musicales, la radio et la télévision, le développement de l'art chrétien, les fouilles archéologiques et même sur les nouveaux timbres-poste à sujets chrétiens. Sous le titre global « le message social de Jésus » on trouvera mentionnés les semaines d'études sociales, les initiatives pour défendre les droits de l'homme, le développement des œuvres d'enfance et de jeunesse, et celui des groupements professionnels, les réalisations scientifiques et culturelles, les activités d'entr'aide et de charité. On trouve encore mentionnées les personnalités qui reçurent une décoration pontificale ou autre, les incroyants de marque convertis à la foi, ceux qui devinrent prêtres catholiques, les béatifications et les centenaires. Enfin un coup d'œil sur l'état actuel de l'union des Eglises et des mouvements œcuméniques. L'ensemble est abondamment illustré et pourvu d'un triple index. Bref, une mine excellente de références et de renseignements précieux.

R. Mols, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ecriture Sainte

J. B. Payne. — *Hebrew Vocabularies* based on Harper's Hebrew Vocabularies. Grand Rapids (Michigan), Baker Book House, 1957, 25 × 19 cm., 20 p. Prix : $ 1.00.— Vocabulaire hébreu très pratique pour l'étude de la langue. L'auteur, en se fondant sur l'ouvrage de W. R. Harper, *Hebrew Vocabularies* (1890), aujourd'hui épuisé, groupe les mots hébreux selon la fréquence de leur apparition dans la Bible : les *verbes* : successivement ceux qui apparaissent plus de 500 fois, plus de 200, plus de 100, plus de 50, plus de 25, enfin entre 10 et 25 fois ; en tout 609 ; les *noms* (1165) présentés selon le même système ; enfin les *particules* (prépositions, adverbes, conjonctions, interjections) groupées selon le sens. Instrument de travail à recommander aux étudiants en théologie obligés à l'étude de l'hébreu et comprenant l'anglais. — J. L.

J. Cantinat, C.M. — *Au cœur de notre Rédemption. La Cène, la Passion et la Résurrection* (Traduction et commentaire). Coll. Présence du catholicisme, 15. Paris, Téqui, 1954, 19 × 12 cm., 192 p. — Le but de ce livre est de venir en aide à ceux qui désirent méditer le mystère de la rédemption par contact avec les textes évangéliques, et plus particulièrement aux prêtres et séminaristes qui doivent exposer ce mystère aux fidèles. L'auteur commence par citer, pour la dernière Cène, la Passion et la Résurrection, le récit des évangiles, puis il en donne un commentaire bien ordonné, avec explication du cadre topographique et avec les renseignements nécessaires à une bonne intelligence du texte, et enfin il en tire des leçons spirituelles. — J. G.

A. George, S.M. — *L'évangile de Paul.* Coll. « A la découverte de ». 2e édit., Paris, Equipes enseignantes, 1958, 18 × 12 cm., 136 p. Prix : 450 frs. — Nous avons dit en 1955 (p. 551) la haute valeur et les remarquables qualités d'adaptation de la brochure d'A. George, L'Evangile de Paul. Elle reparait en 2e édition sous forme d'un livret élégant de 136 pages, sans changement essentiel mais avec de nombreuses additions de détail, surtout bibliographiques. — J. L.

Saint Paul. Version nouvelle d'après les textes originaux par les Moines de Maredsous, avec une introduction du Père P. Passelecq. Coll. les écrits des

Saints. Namur, Edit. du Soleil levant, 1957, 18 × 12 cm., 253 p. Prix : 57 frs. — Publication, dans la collection « Les écrits des saints », des épîtres de saint Paul ; la traduction est celle de la Bible de Maredsous, avantageusement connue (1950), avec une introduction du Père P. Passelecq ; le format est élégant et la présentation typographique très claire. — J. L.

V. Taylor. — *The Epistle to the Romans.* Coll. Epworth Preacher's Commentaries. Londres, The Epworth Press, 1955, 19 × 13 cm., 100 p. Prix : 8 sh. 6 d. — Premier volume d'une nouvelle série de commentaires anglicans de vulgarisation de l'Ecriture Sainte ; elle est destinée à faciliter la tâche des prédicateurs en leur présentant succinctement le sens exact de chaque texte biblique (selon la Revised Version), en ayant en vue l'adaptation de l'Ecriture aux nécessités humaines d'aujourd'hui. On commence par un bref exposé de la signification générale de la section à interpréter, qu'on reprend ensuite verset par verset. L'accueil qui sera fait par le clergé anglican à cette forme d'interprétation manifestera si elle répond parfaitement aux besoins de ceux auxquels elle s'adresse ; personnellement, nous avons eu l'impression que la méthode d'exégèse choisie par les éditeurs était un peu trop concise, trop analytique, pour vivifier pleinement la présentation homilétique. Quoi qu'il en soit, on retrouvera dans la brièveté de ce commentaire les qualités solides de l'exégèse de M. Taylor, telles qu'elles se manifestent dans ses ouvrages plus importants comme le commentaire de l'évangile de Marc et ses études sur les noms de Jésus et la vie du Seigneur (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 538-539). — J. L.

S. Van Mierlo. — *Les enseignements de l'apôtre Paul.* 2e édit., Aix-en-Provence, avenue Paul Cézanne 25, 1957, 23 × 15 cm., 144 p. — Théologie et exégèse très personnelles d'un protestant usant du libre examen. L'auteur se refuse surtout à admettre que, dans le plan divin, la chrétienté ait été substituée à Israël, la communauté chrétienne étant désormais le peuple de Dieu. Le plan divin est divisé en cinq âges, cinq « éons » : le premier commence à la création des anges et inclut la révolte de Satan ; le second va des six jours de la création du monde au péché d'Adam ; le troisième est le « mauvais âge présent » dominé par Satan ; nous y restons encore, même après la venue du Christ, Fils de Dieu ; car le plan de Dieu devait aboutir à la conversion d'Israël qui aurait amené le retour glorieux du Fils de Dieu ; il a été suspendu par l'incrédulité du peuple juif. Mais Paul, dépassant le message des Douze par un nouveau message, révélé par Dieu à lui seul, donne la possibilité aux « individus » d'atteindre personnellement la position parfaite correspondant au but final du plan divin : Dieu tout en tous. C'est l'époque de l'Eglise du mystère ; elle prendra fin à la conversion d'Israël qui amènera la venue triomphante du Christ et, par là, le quatrième éon : le règne du Christ sur terre pendant mille ans. Suivra le cinquième éon : la nouvelle création. L'interprétation des épîtres de Paul est tout entière dominée par ces vues d'ensemble. — J. L.

Théologie

Tertullian. — *Treatise on the Incarnation.* Edit. E. Evans. Londres, S.P.C.K., 1956, 22 × 14 cm., xliv-198 p. Prix : 32 s. 6 d. — Le *De carne Christi* a été écrit dans la première décade du troisième siècle, probablement vers 206, à un moment où Tertullien n'était pas encore complètement passé au montanisme. Il est en connexion logique avec le *De resurrectione carnis* qu'il prépare dans une certaine mesure. Comme un avocat au tribunal propose sa cause par une succession d'*actiones,* Tertullien fait progresser sa thèse en deux ouvrages, construits l'un et l'autre selon toutes les règles de l'art oratoire : le *De carne Christi* affirme la réalité de la chair et de l'humanité du Christ, puis le *De resurrectione carnis,* s'appuyant sur cette première conclusion, en tire argument en faveur de la résurrection universelle des corps : Si le corps du Christ est bien un corps réel, et s'il est bien ressuscité, premier parmi les corps ressuscités, nous aussi nous ressusciterons à notre tour. L'ouvrage est dirigé contre Marcion, Apelles et d'autres gnostiques spécialement valentiniens. M. Evans a édité le texte, en se basant sur l'excellente édition de Kroymann parue dans le *Corpus* de Vienne (1942). Il y a joint une traduction anglaise, et de très

abondantes notes. Parmi celles de l'Introduction, on parcourra avec intérêt celle qu'il consacre à la signification des trois termes : *natura, conditio* et *condicio*. Il constate, ou croit constater, que *conditio* se rapproche du sens de *natura,* en ce que le mot désignerait la situation d'une chose considérée en soi, tandis que *condicio* exprimerait plutôt la situation d'une chose considérée en fonction de ses relations avec d'autres choses ou propriétés venant de l'extérieur. Nous ne savons si cette distinction, assez subtile, recueillera les suffrages de tous. — Ch. M.

Saint Jean Chrysostome. — *Le livre de l'espérance* (Lettres à Olympias). Edit. A.-M. Malingrey et Br. H. Vandenberghe. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1957, 17 × 12 cm., 190 p. Prix : 48 frs. — Les *Ecrits des Saints* est une collection déjà bien connue de nos lecteurs. Son horizon est large et c'est plutôt l'exception d'y rencontrer la publication d'écrits patristiques. La correspondance de S. Jean Chrysostome avec la pieuse veuve Olympias, correspondance qui s'échelonne de 404 à 407, c'est-à-dire durant son exil, est tout entière consacrée à encourager et consoler cette fervente chrétienne demeurée à Constantinople et ébranlée par la vue des maux et des scandales qui affligent l'Eglise. A côté de longueurs qui assez fréquemment rendent un peu fastidieuse la lecture de ces pages le lecteur rencontrera de véritables perles littéraires où se reflètent l'âme délicate du directeur d'âme et son art exquis d'exprimer ses sentiments. Ceux que l'épreuve et la désolation visitent (et qui, mon Dieu, à ses heures, n'en est point un peu?) trouveront dans ces pages de quoi méditer et s'encourager, au contact de ces deux âmes riches d'expérience et de patience. Une petite remarque pour terminer. L'auteur (p. 14) est-il bien sûr de l'exactitude de cette phrase : « Elevé, malgré lui, sur le siège épiscopal le plus important de toute la chrétienté d'Orient, et qui à ce moment était l'égal de celui de Rome... » ? Peut-on même dire qu'en 400, le siège de Constantinople était l'égal de ceux d'Alexandrie et d'Antioche? — Ch. M.

Fr. Diekamp et Kl. Jüssen. — *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas.* Band I. Coll. Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium. 12e et 13e édit., Munster, Aschendorff, 1958, 21 × 15 cm., xii-371 p. Prix : 16,80 marks cartonné ; 19,30 marks relié. — En mettant à jour le premier volume de la Dogmatique de Diekamp, comme il l'avait précédemment fait pour les deux autres volumes, le Professeur Kl. Jüssen rend un grand service aux étudiants en théologie, et à tous ceux qui désirent avoir à leur disposition un énoncé, clair, ordonné et synthétique du dogme catholique. Ce volume comprend l'Introduction à la Dogmatique, avec l'étude de son objet et de ses sources, puis les deux traités importants du Dieu unique et de la Trinité. La bibliographie, mentionnée sur de nombreux sujets particuliers, a été complétée et comporte les livres et articles récents. — J. G.

J. Dijkman, S.C.J. — *Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes.* Historischer und eschatologischer Charakter dieser Offenbarung. Coll. Studia Friburgensia, Neue Folge, 18. Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1957, 24 × 16 cm., xiv-166 p. Prix : 15,55 frs. — L'Incarnation ne peut se comprendre que comme Révélation de Dieu et par conséquent dans une étroite connexion avec le mystère de la Trinité. L'auteur veut montrer comment cette connexion est affirmée dans l'Ecriture, dans la Tradition et chez saint Thomas. Ensuite, de ce thème il passe à un autre, et du caractère encore voilé de la Révélation donnée par le Christ il tire comme conséquence l'ordonnance et l'orientation vers la Révélation complète de la fin des temps, ce qui entraîne toute l'histoire du salut, avec sa destination eschatologique. C'est l'explication de cette nature historique et eschatologique de la Révélation qui forme l'objet essentiel de l'ouvrage. Systématiquement menée, l'étude a le mérite de bien faire apparaître comment toute la Révélation se résume dans le Christ et reçoit de lui ses propriétés caractéristiques. — J. G.

L. Arnaldich, O.F.M. — *El origen del mundo y del hombre segun la biblia.* Coll. Biblioteca del pensamiento actual, 87. Madrid, Edic. Rialp, 1957, 19 × 12 cm., 518 p. Prix : 100 ptas. — Mettant en application les directives de la Commission Biblique, l'auteur veut montrer comment les XI premiers chapi-

tres de la Genèse contiennent des vérités que l'on doit appeler en un certain sens historiques sans être de l'histoire au sens moderne du mot. Il fait œuvre de vulgarisation, en exposant les résultats des travaux exégétiques récents sur ces chapitres et en déterminant quelques lignes essentielles d'interprétation, avec une bonne largeur de vues. — J. G.

J. Lipski. — *Extensio Providentiae divinae et applicatio spiritualis secundum S. Thomam Aquinatem.* Rome, Desclée, 1957, 25 × 17 cm., 144 p. — L'auteur expose la doctrine de saint Thomas sur la Providence divine, avec les applications habituelles au problème du mal, à la prière, à la perfection chrétienne. Pour la conciliation de la Providence et de la liberté humaine, il reprend l'explication thomiste de la prédétermination, non sans reconnaître les obscurités qu'elle comporte. Il insiste surtout sur les conséquences de la doctrine de la Providence dans la vie spirituelle des fidèles. — J. G.

Le Purgatoire. Profond mystère. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 40. Paris, A. Fayard, 1957, 20 × 15 cm., 157 p. Prix : 500 frs. — Le Purgatoire est un de ces dogmes qui n'attirent guère l'attention et que les chrétiens ont plutôt tendance à oublier. Et cependant, malgré l'obscurité qui demeure dans ce mystère de l'au-delà, il apporte une lumière sur la vie future et par contre-coup sur notre vie actuelle, ainsi que sur la solidarité qui nous unit à cette grande portion de l'humanité qui souffre pour se purifier après la mort et qui peut être secourue par nos prières. C'est à cette vérité que nous ramène la lecture de cet ouvrage. Dans une première partie, plusieurs auteurs traitent de divers aspects du mystère : Jean Guitton, l'abbé Jay, Andrée Bourçois-Macé et Mary Starkey-Greig, les PP. de Bovis, Vandermeersch, Szymusiak, Rondet et Lecler. Une deuxième partie, rédigée par les PP. Charles, Daniélou, Giuliani, M. Carrouges, Marie de Sales et L. Lochet, est consacrée plus particulièrement à l'Institut des Auxiliatrices du Purgatoire et à la spiritualité de la Bienheureuse Marie de la Providence. De cette manière, apparaît plus vivement la valeur que peut revêtir pour la vie chrétienne une nette prise de conscience de la réalité du Purgatoire. — J. G.

Fr. Petit, O.Praem. — *Le Problème du Mal.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 20. Paris, A. Fayard, 1958, 19 × 14 cm., 126 p. Prix : 350 frs. — Après une brève mention des explications mythologiques et philosophiques, notamment de la gnose et du manichéisme, l'auteur analyse les données de la Révélation au sujet du problème du mal : Ancien Testament, Nouveau Testament et Tradition. Dans une explicitation théologique, il distingue le mal de faute et le mal de peine, et énumère les bienfaits du mal : avertissement, réparation, perfectionnement. Il en tire des conclusions pratiques : se préparer à la souffrance, soulager la souffrance des autres et la sienne propre, accepter les souffrances inévitables et s'imposer une certaine souffrance. Cet aperçu forcément sommaire pourra éclairer et aider ceux qui sont déconcertés par le mal et la souffrance. — J. G.

E. F. Malone, M.M. — *Apostolic Zeal According to the Principles of Saint Thomas Aquinas.* Maryknoll, New York, 1957, 23 × 15 cm., xvi-164 p. — Thèse de doctorat présentée à l'*Angelicum* de Rome, cette étude veut préciser ce qu'est le zèle apostolique d'après saint Thomas et ses commentateurs. Elle procède suivant la méthode scolastique, en déterminant d'abord les causes du zèle, ensuite en donnant sa définition, nominale puis réelle, enfin en situant le zèle apostolique dans le contexte de l'amitié divine et en énumérant ses qualités. Le mot « zèle » est employé plutôt dans son sens latin que dans la signification qu'il revêt dans le langage moderne. Le zèle apostolique est défini comme un acte intense de charité surnaturelle qui cherche l'extension du royaume de Dieu, donc de l'Eglise. Toute charité surnaturelle est essentiellement apostolique, mais le zèle est caractérisé par l'intensité de cet amour. — J. G.

H. Schell. — *Verherrlichung und Gemeinschaft.* Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. Paderborn, F. Schöningh, 1957, 22 × 14 cm., 439 p. Prix : 19,50 marks. — On se rappelle toute la polémique suscitée autour d'Herman Schell, avec les accusations injustifiées de modernisme dont il avait été l'objet. Avec la distance du temps, cinquante ans après la mort de ce théologien, nous som-

mes plus capables d'apprécier sereinement l'effort qu'il a fait pour repenser d'une manière vivante la théologie. On ne pouvait mieux servir sa mémoire qu'en publiant cette « somme » théologique composée d'extraits de ses œuvres. P.-W. Scheele donne d'abord un aperçu de la vie et de l'œuvre du théologien, puis il groupe, à propos des différents thèmes théologiques, un choix de textes. Ces textes aideront à une meilleure compréhension de la pensée de Schell et seront un excellent stimulant pour la réflexion théologique. — J. G.

Varia

J. Madaule. — *Dostoïevsky*. Coll. Classiques du XIX^e siècle, 2. Paris, Editions Universitaires, 1956, 18 × 11 cm., 128 p. — Il est difficile de parler de Dostoïevsky à cause de sa profondeur. M. J. Madaule réussit à nous éclairer sur le grand romancier russe et, avant tout, sur sa profondeur. Pour l'éminent critique, le mystère du génie auquel il consacre son étude est celui de la liberté. On pouvait encore insister — le livre exprime cette pensée sans la considérer comme vraiment essentielle — sur le rôle de la rédemption par la souffrance dans l'œuvre de Dostoïevsky. Reconnaissons pourtant l'importance du libre arbitre aux yeux de l'auteur des « Frères Karamazov » ! Celui-ci a opté pour Dieu, pour le monde de la liberté et de la grâce, avant que son pays n'entrât dans la voie d'un rationalisme confiné aux valeurs matérielles, d'où le spoutnik même ne parvient pas à sortir. — A. W.

M.-Fr. Guyard. — *Alphonse de Lamartine*. Coll. Classiques du XIX^e siècle, 3. Paris, Edit. Universitaires, 1956, 18 × 11 cm., 126 p. — La brochure de M. Guyard nous permet de confirmer certains jugements que nous portions sur Lamartine. C'est ainsi que l'auteur n'a pas de peine à nous faire croire que le poète ne travaillait pas assez son style. Mais nombreux sont les renseignements moins connus que nous cueillons au passage. En tant qu'homme, Lamartine, après les désordres de la jeunesse, est remarquable de fidélité, sauf dans le domaine de la croyance catholique que, de façon très paradoxale, il aurait perdue au Saint-Sépulcre. C'est là, par contre, que naît sa vocation sociale dont 48 sera l'aboutissement. Poète, il prétendait que les vers fussent la respiration de l'âme ou — volonté très différente — de la « raison chantée ». Le prosateur étonne par sa fécondité. Lamartine, qui refusait d'être « poète de métier », écrivait pour vivre. — A. W.

P. Descargues. — *Picasso*. Coll. Témoins du XX^e siècle, 8. Paris-Bruxelles, Edit. Universitaires, 1957, 18 × 12 cm., 112 p., 12 reprod. Prix : 350 frs fr. ou 54 frs. b. — Un film vaut mieux qu'un livre. La preuve de ce fait nous est donnée ici une fois de plus. Le cinéma nous montrait « Le Mystère Picasso ». Les pages de M. Descargues en fournissent une explication. Multiple et changeant, expressionniste, cubiste ou classique, Picasso ne sort pas de son tourment, ni de son goût de la vie qui naît, qui fleurit et qui meurt. Son secret ne consiste-t-il pas précisément dans ce devenir enthousiaste ou tragique, dans cette richesse qui n'aboutit jamais, dans la passion de l'homme et du monde sans la connaissance des raisons de vivre? — A. W.

H. Perruchot. — *Le douanier Rousseau*. Coll. Témoins du XX^e siècle, 9. Paris, Edit. Universitaires, 1957, 17 × 11 cm., 118 p., 12 planches. — Etrange carrière que celle de Rousseau. Il ne fut pas douanier, mais inspecteur d'octroi. Rien cependant ne semblait le destiner à l'art. On le voit passer en cour d'assises pour d'importantes fraudes bancaires. Bien des preuves militent en faveur de sa naïveté. De cette existence énigmatique résulte une œuvre picturale qui s'impose toujours davantage et qui ouvrit les voies aux écoles modernes. Le don de rendre les masses et les volumes, l'harmonie des tons juxtaposés, la puissance de pénétration et de poésie, en voilà assez pour « faire croire à son génie ». S'étonnera-t-on d'apprendre qu'il n'avait pas seulement du primitif la fraîcheur et la spontanéité, mais encore les minutieuses préparations? — A. W.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

BAGOT J.-P. — *Connaissance et amour.* Paris, Beauchesne, 1958, 248 p. 1.450 frs.
BARTH K. — *Communauté chrétienne et communauté civile.* Genève, Labor et Fides, 1958, 78 p.
BERNARD (Saint). — *Sur les degrés d'humilité et d'orgueil. Traité de l'amour de Dieu. A la louange de la milice nouvelle.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 192 p. 51 frs.
Bibliographie Biblique. Montréal, Facultés de Théologie et de Philosophie S. J., 1958, 417 p. $ 3.50.
BOETHIUS. — *Philosophiae Consolatio.* Edit. L. BIELER. Turnhout, Brepols, 1957, XXVIII-124 p.
BOSCHI A., S. J. — *Attualita' della vita religiosa.* Turin, Berruti, 1958, 64 p. 150 lires.
— *Digiuno eucaristico e messe pomeridiane.* 3e édit., Turin, L.I.C.E., 1957, 192 p. 450 lires.
CAFFARENA J. G., S. J. — *Ser participado y ser subsistente en la metafisica de Enrique de Gante.* Rome, Univers. Grégor., 1958, XII-284 p. 2.000 lires.
COURTOIS R., S. J. — *Des Savants nous parlent de Dieu.* Bruxelles, Edit. Foyer Notre-Dame, 1958, 72 p. 12 frs.
CRAWFORD P. I., MALAMUD D. I. et DUMPSON J. R. — *Educateurs dans la rue.* Paris-Lyon, Vitte, 1958, 174 p.
DANIEL-ROPS. — *L'Eglise des temps classiques.* Paris, A. Fayard, 1958, 498 p. 1.250 frs.
DE GREEFF E. — *Psychiatrie et Religion.* Paris, A. Fayard, 1958, 122 p. 350 frs.
Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Fasc. 79 : *Denys-Dioscore.* Paris, Letouzey, 1958, col. 257-512. 1.300 frs.
DIÉTRICH (DE) S. — *Hommes libres.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, 122 p. 3,50 frs.
DI GRAZIA G. — *Il Protestantesimo nella storia della Chiesa.* Naples, Giannini, 1958, 394 p.
DO-DINH P. — *Confucius et l'humanisme chinois.* Paris, Edit. du Seuil, 1958, 192 p.
DUBARLE A.-M., O.P. — *Le péché originel dans l'Ecriture.* Paris, Edit. du Cerf, 1958, 202 p.
ECKARDT A. — *Laotse.* Bâle, E. Reinhardt, 1957, 47 p. 3,40 frs.
EUSÈBE DE CÉSARÉE. — *Histoire ecclésiastique.* Livres VIII-X et les martyrs en Palestine. Paris, Edit. du Cerf, 1958, VIII-177-173 p.
Evangelisches Kirchenlexikon. Lief. 28-29 : *Pachelbe-Pommern.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1958, col. 1-256. 9,60 marks.
Festgabe Joseph Lortz hrsg. v. E. ISERLOH u. P. MANNS. Baden-Baden, Bruno Grimm, 1958, XXIV-586 et VIII-590 p. 60 marks broché ; 69 marks relié.
FRANÇOIS DE SALES (Saint). — *Mémorial sur l'Eglise.* 1re Partie des *Méditations.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 190 p. 51 frs.
FUNK J., S.V.D. — *Einführung in das Missionsrecht.* Kaldenkirchen Rhld, Steyler Verlag, 1958, 156 p. 9,80 marks.
GERSON. — *De mystica theologia.* Edit. A. COMBES. Genève, Droz, 1958, XXIV-251 p.
HEIMERL H. — *Laien im Dienst der Verkündigung.* Vienne, Herder, 1958, 164 p. S 44.—
HERMANS Fr. (Abbé). — *Ruysbroeck l'Admirable et son école.* Paris, A. Fayard, 1958, XIV-240 p. 850 frs.
HERZ M. — *Sacrum Commercium.* Munich, K. Zink, 1958, XX-328 p. 26 marks.
Historisch-systematische Untersuchungen zur Mariologie der Franziskanerschule. Werl/Westf., Dietrich-Coelde, 1957, 412 p. 16 marks par an.
HOUSELANDER C. — *Marie, roseau de Dieu.* Paris, Edit. Fleurus, 1958, 176 p., 4 photos. 750 frs.
HUDDLESTON T. — *Qui est mon prochain?* Paris, Edit. du Seuil, 1958, 238 p. 600 frs.
JULIAN OF NORWICH. — *A Shewing of God's love.* Edit. A. M. REYNOLDS, O.P. Londres, Longmans, Green and Co., 1958, LVIII-100 p. 9 sh., 6 d.

KITTEL G. et FRIEDRICH G. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band VI. Lief. 11. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1958, p. 641-704, 4,60 marks.
LAURENTIN R. — *Lourdes. Documents authentiques, 2.* Paris, Lethielleux, 1957, 406 p. 1.000 frs.
— *Message de Lourdes.* Paris, Bonne Presse, 1958, 64 p. 247 frs fr. ou 39 frs b.
LEROY O. — *Sainte Jeanne d'Arc. Son esprit - sa vie.* Paris, Alsatia, 1957, 256 p.
LESAGE R. — *Objets et habits liturgiques.* Paris, A. Fayard, 1958, 128 p. 350 frs.
LORY M.-J. — *Face à l'avenir. L'Eglise au Congo belge et au Ruanda-Urundi.* Paris-Tournai, Casterman, 1958, 212 p., 6 h.-t., 4 cartes. 75 frs.
MAERTENS Th. (Dom). — *La pastorale de la messe à la lumière de la tradition.* Bruges, Abbaye de Saint-André, 1958, 174 p.
MARGENAU H. — *Thomas and the Physics of 1958 : A Confrontation.* Milwaukee, Marquette Univ. Press, 1958, 80 p. $ 2.50.
MEESSEN G., S. J. — *Promesses du Sacré-Cœur.* Bruxelles, Edit. de l'Apostolat de la Prière, 1958, 112 p. 32 frs.
MENDE T. — *Entre la peur et l'espoir.* Paris, Edit. du Seuil, 1958, 256 p.
Miscellanea del Centro di Studi Medievali. Serie Seconda. Milan, Vita e Pensiero, 1958, VIII-368 p. 7.000 lires.
MUKHERJEE RAMKRISHNA. — *The Dynamics of a rural Society.* Berlin, Akademie Verlag, 1957, X-134 p., 26 tableaux. 12,50 marks.
NORDHUES P. — *Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin.* Leipzig, St. Benno-Verlag, 1958, XVIII-250 p. 19 marks.
PROESMANS H., C.ss.R. — *Pastoraaltheologie over echtelijke Problemen.* Louvain, Drukkerij Sintal, 1958, 55 p. 25 frs.
RAHNER K. — *Über die Schriftinspiration.* Fribourg-en-Br., Herder, 1958, 88 p.
RAHNER K. — *Zur Theologie des Todes.* Fribourg-en-Br., Herder, 1958, 106 p.
RASOLO L., S. J. — *Le dilemme du concours divin. Primat de l'essence ou primat de l'existence?* Rome, Univ. Grégorienne, 1956, 136 p. 1.300 lires.
Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 28-29. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958, col. 545-736. 8,40 marks.
Rôle (Le) du prêtre dans l'éveil des vocations. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 224 p. 600 frs.
RUYSBROECK. — *Les noces spirituelles. Le royaume des amants de Dieu. Les sept dons. La pierre brillante. Les vertus.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 188 p. 51 frs.
SAGE A., A.A. — *Un Maître spirituel du XIX^e siècle. P. Emmanuel d'Alzon.* Centre d'Alzon, Abbaye Saint-Gérard (Namur), 1958, 232 p. 180 frs.
SALET G., S. J. — *Le Christ notre vie.* Paris-Tournai, 1958, 208 p. 60 frs b.
SAUSGRUBER K. — *Atom und Seele.* Fribourg-en-Br., Herder, 1958, VIII-228 p.
SCHLIER H. — *Mächte und Gewalten im Neuen Testament.* Fribourg-en-Br., Herder, 1958, 64 p.
SCHLÖTERMANN H. — *Mystik in den Religionen der Völker.* Bâle, E. Reinhardt, 1958, 126 p. 5,50 frs broché ; 7,50 frs relié.
SEGELBERG E. — *Maṣbūtā. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism.* Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1958, 198 p. 22 Cr.
SEIBEL W., S. J. — *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius.* Munich, K. Zink, 1958, XVI-206 p. 18 marks.
THURNEYSEN Ed. — *Le sermon sur la montagne.* Genève, Labor et Fides, 1958, 72 p.
TRUHLAR C. V., S. J. — *Antinomiae vitae spiritualis.* Rome, Univers. Grégorienne, 1958, IV-281 p. 1.800 lires.
UTZ A.-F. — *Sozialethik mit internationaler Bibliographie.* I Teil : *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre.* Heidelberg, Kerle Verlag, 1958, XXIV-524 p. 34,80 marks broché ; 39 marks relié.
Vetus Latina. Epistulae catholicae Apocalypsis. Lieferung 2. *1 Pt.* Fribourg-en-Br., Herder, 1957, p. 65-184. 26,25 marks ; en souscription 22,30 marks.
VIGNAUX P. — *Philosophie au Moyen-Age.* Paris, A. Colin, 1958, 224 p.
VISCHER W. — *Valeur de l'Ancien Testament.* Genève, Labor et Fides, 1958, 192 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*